

Beiträge zum Verständniss des Johanneischen Evangeliums

von

F. L. Steinmeyer

IV. Das Nachtgespräch Jesu mit dem Nikodemus

BERLIN 1889

Verlag von Wiegandt und Grieben

Das Nachtgespräch Jesu

mit dem Nikodemus

von

F. L. Steinmeyer

BERLIN 1889

Verlag von Wiegandt und Grieben

INHALT.

Seite

Dritter Abschnitt.

Der Herr und seine Diener.

Das Nachtgespräch Jesu mit dem Nikodemus.

Einleitung.

1. Der Besuch von Seiten des Pharisäers.

Von einem lebhaftem Impulse getrieben hat der Mann, den uns das dritte Capitel des vierten Evangeliums vor Augen führt, die Herberge Jesu in der Stadt Jerusalem zur nächtlichen Stunde aufgesucht. Einen Schritt hat derselbe gewagt, wie ihn die evangelische Geschichte sonst nur noch von den beiden ersten Jüngern des Herrn, von dem Andreas und dem Johannes, berichtet hat.[1]) Die allgemeinen Motive seiner Entschliessung hat der Evangelist durch die Mittheilungen klar gestellt, dass er der Pharisäersekte zugehörig war, dass er jedoch zugleich die Würde eines Obersten über die Juden, eines Mitglieds des Hohen Raths, bekleidete. Einer Erscheinung, wie sie zur Zeit in Israel zu schauen war, konnte weder der Pharisäer noch auch der Pfleger der Theokratie mit kühlem Gleichmuth gegenüberstehen. Ueberrascht und betroffen musste sein Auge auf dem Propheten aus dem Norden ruhen. Nikodemus hat selbst in Jerusalem des Lehramts zu warten gehabt.

---

[1]) Vgl. Joh. 1, 39. „Meister, wo bist du zur Herberge“: so fragen zwei Schüler des Täufers. „Kommet und sehet“. Und sie kamen und sahen, und weilten bei ihm den ganzen Tag.

Vermuthlich hat er in hohem Ansehn gestanden; vielleicht dass sein Name bei Alt und Jung gefeiert war. Da liesse es sich verstehen, wenn er mit banger Sorge den Galiläer in der Metropole Judäas erscheinen sah. „Nicht wie die Schriftgelehrten": das war die Devise, die dessen Predigt an der Stirne trug. Und Viele hingen ihm an, das Volk hörte ihn gern; man entsetzte sich über die Gewalt seiner Rede oder man bewunderte deren dahinnehmende Lieblichkeit. Wie leicht konnte es da geschehen, dass der Nimbus zerstob, der bislang die Häupter der Pharisäischen Lehrer umfloss, und wie ernstlich schien alsdann der ganze Bestand der Theokratie gefährdet und in seinen Wurzeln erschüttert zu seyn. Indess mit nicht geringerem Rechte bricht auch eine andere Anschauung sich Bahn. Sicher hat es im Kreise der Pharisäer nicht an Solchen gefehlt, denen ihr Beruf mehr zum Seufzen als zur Freude gedieh. Sie eiferten um das Gesetz; aber in der Tiefe ihrer Gemüther empfanden sie den Druck, der dem νομοδιδάσκαλος beschieden ist. Und sie ersehnten die Erfüllung des Worts „ich will wieder Richter geben wie zuvor, und Rathsherren wie zu Anfang; einen Hirten nach meinem Herzen will ich senden, auf dass er die Schafe der Herde versorge"; sie fragten „Hüter, ist die Nacht schier hin?" Hat Nikodemus vielleicht zu ihnen gezählt? Hat er an sicheren Zeichen einen Lehrer von Gott gesendet erkannt? Aber nach welcher von den beiden Seiten die Wagschale der Wahrscheinlichkeit sich auch neige: in dem einen wie in dem andren Falle hat sich der Pharisäer zu einem sehr bestimmten Handeln veranlasst gesehen. Sey es, dass er mit besorgtem misstrauischen Auge von der entstandenen Bewegung Kenntniss nahm, oder sey es, dass er nicht ohne Hoffnung des Anbruchs einer neuen besseren Zeit ge-

wärtig war: es reichte ihm nicht aus, auf unverbürgte Gerüchte, auf schwankende Meinungen gewiesen ein blosser Beobachter aus der Ferne zu seyn; unmittelbar musste er dem galiläischen Lehrer gegenüberstehen, er wollte mit eigenen Augen sehen; und sein nächtlicher Besuch bei Jesu ist erklärt.

Aber mit dem Einblick in diess allgemeine Motiv seines Besuchs ist nur ein Geringes gewonnen. Der Pharisäer, der ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, hat sich zu diesem Schritte genöthigt gefühlt. Aber welchen Antheil hat sein Herz an demselben gehabt? Von welcher Gesinnung getragen schreitet er über die Schwelle des Hauses hinweg? Einer vorläufigen Antwort auf diese Frage bedarf es schlechterdings. Sie ist eine Voraussetzung zum Verständniss des erfolgenden Gesprächs. Nur will diese Antwort nicht der Unterredung selbst[2]), sondern sicheren geschichtlichen Thatsachen entnommen seyn. Und es

---

[2]) Geht man von der Unterredung aus, lässt man sich durch Eindrücke bestimmen, die der Verlauf derselben hervorbringen kann, stellt man vollends, wie diess ein neuerer Ausleger gethan hat, den Kanon auf, dass ihre Exegese vorwiegend psychologisch wolle gerichtet seyn: so hat die Willkür subjektiver Velleitäten eine freie Bahn. Der Göttinger Theologe J. B. Koppe ist auf diesem Wege in seiner 1778 veröffentlichten Schrift „interpretatio colloquii Christi cum Nicodemo“ zu dem Resultate gelangt: „astutus et malitiosus tentandi et accusandi causa Nicodemus Christum adiit“. Wohl hat auch Chemnitz jenen täuschenden Ausgang genommen; aber er hat sich besonnener und gerechter ausgedrückt. Er schreibt zwar: valde languida et misera est fidei infirmitas in Nicodemo, et in mente et in corde; und er rühmt die Gnade und die Geduld Jesu, quod patienter toleret fidem quantumvis infirmam, et quod clementer eam foveat. Aber so viel erkennt er doch auch an dem Pharisäer an: „docilis erat, quaesivit institui, voluit angeri et confirmari“.

fehlt an solchen nicht. Nikodemus verschwindet nicht aus der Geschichte, seitdem er die Herberge Jesu verliess. Noch zweimal hat der Evangelist des Mannes mit sichtlichem Interesse Erwähnung gethan. Und beide Fälle sind für die vorliegende Frage relevant. Von einem amtlichen Vorgehen gegen Jesum hat Johannes im siebenten Capitel erzählt. Seine Verhaftung und sein Tod war der einmüthig gefasste Beschluss. Nur Einer in dem Rathe hat sich zu einer immerhin schüchternen Verwahrung aufgerafft. „Gestattet es das Gesetz, dass man einen Menschen verdamme, ehe man ermittelt hat, was er thut?" Aber nicht der gewissenhafte Richter hat diess Bedenken zu erheben gewagt. Man hat ihn wohl richtig verstanden, als man ihm die Frage entbot, ob etwa auch er ein Galiläer geworden sey. Es war der Glaube, der sich in seiner Erweisung einen Ausdruck gab. Glich derselbe jetzt nur dem Blitz, der im Moment wieder verschwindet, so kam die Stunde, in welcher ein freimüthiges Bekenntniss an dessen Stelle trat. Gottes Lamm und Leue war verschieden. Zwei fromme Juden schreiten zur Salbung und Bestattung des Gekreuzigten. Was haben sie damit gewollt? Nur sich lossagen von dem Frevel ihres Volks? Nur Zeugniss geben, dass sie nicht in diesen Rath gewilligt haben, dass ihre Hände rein vom Blute des Gerechten sind? Was den Nikodemus betrifft, so wird eine weitergreifende Annahme gerechtfertigt seyn. Bei ihm hat der Ausgang Jesu den glimmenden Docht des Glaubens nicht erstickt, sondern er hat ihn zur lichten Flamme angefacht. Unter dem Kreuze ist derselbe ausgereift. Da hat er denn gethan was vor ihm Maria that (vgl. Marc. 14, 8); er hat gethan „was er vermocht hat"; und als ein rechter Jünger kehrt er von der Grabesstätte heim. Das war seine Ernte. Und wann erfuhr er deren Saat? In

jener nächtlichen Stunde ist es geschehen, da er in die Herberge Jesu getreten war.[3]) Der Evangelist selbst leistet dem Recht dieser Voraussetzung Gewähr. So oft er die Gestalt des Nikodemus auf die Scene führt, jedes Mal hat er dieselbe mit der Umschrift versehen, es sey das der Mann, welcher τὸ πρῶτον in der Nacht zu Jesu gekommen war (Joh. 7, 50; 19, 39). Zu welchem Zwecke fügt er diese Bemerkung so beharrlich bei? Die zumeist ertheilte Antwort ist bekannt. Bis an das Ende seiner Schrift habe es Johannes dem Pharisäer nicht vergessen und verziehen, dass er nicht παῤῥησίᾳ, nicht φανερῶς, sondern ὡς ἐν κρυπτῷ, dass er von Menschenfurcht beherrscht und bewogen sich die nächtliche Stunde ersehen hat.[4]) Ein ganz anderes Verständniss dürfte indessen das

---

[3]) Behaupten kann man es nicht, aber es lässt sich vermuthen, an welchen Stellen des dritten Capitels sich die Wurzeln der späteren Erweisungen des Nikodemus befinden. Vielleicht war es die feierliche Erklärung Jesu, dass er vom Himmel gekommen sey, dass er wisse was er rede, die den ἄρχων zu seinem Auftreten inmitten des Raths ermuthigt hat. Noch wahrscheinlicher dürfte es seyn, dass ihn die Weissagung von der Erfüllung des Schlangenbildes in der Wüste zu seiner huldigenden That an dem gekreuzigten Heiland getrieben hat.

[4]) Es war eine Consequenz dieses Irrthums, dass man das Schlusswort des Gesprächs „ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς“ auf die nächtliche Weile des Nikodemusbesuchs gedeutet hat. Weder Nikodemus noch die Tausende, die es ihm im Laufe der Jahrhunderte nachgethan, die gleich ihm einen Nachtbesuch bei Jesu gemacht, und bei diesem Besuch in den Besitz der köstlichen Perle, zum Genuss des Lebens gekommen sind, haben in irgend einem Sinne ein Werk der Finsterniss vollbracht. Indem sie zu Jesu kommen, sind sie ἐρχόμενοι πρὸς τὸ φῶς, denn Er ist das Licht der Welt. Nikodemus kam bei Nacht; aber diese

richtigere seyn. Aus jenem Nachtbesuch hat der Evangelist das spätere Verhalten des Nikodemus begriffen und begreiflich gemacht. Dort habe er den Keim des Glaubens empfangen, von dorther habe dieser Glaube sich in steigendem Fortschritt vertieft, von dorther habe er die Stufe der Vollendung erreicht. Verhält es sich aber so, dann kann die Gesinnung nicht zweifelhaft seyn, in welcher er die Herberge Jesu betreten hat. Nicht ein lauernder Pharisäer, sondern ein rechter Israelit hat den entscheidenden Schritt gethan. Denn nur dem Aufrichtigen lässt es der Herr gelingen, nur Lauterkeit und Wahrheit erreichen das Ziel. Es war ein zutreffendes Verdikt, zu welchem sich Knapp[5]) durch seine Reflexionen genöthigt sah, und ohne Bedenken hat die Majorität unter dem Neueren seinem wohl motivirten Urtheil zugestimmt.

Wir legen auf diess Ergebniss einen Werth; denn in der That fällt von daher dem Ausleger ein förderndes Moment in seinen Schooss. Gleichwohl bedarf der Exeget schon an der Schwelle seines Geschäfts noch mehr, als nur der Einsicht in den Impuls, dem Nikodemus bei seinem Nachtbesuche Folge gab, ja auch mehr, als der Klarstellung der Gesinnung, die der Gast dem Herrn entgegentrug: auch über den Zweck muss er endlich noch im Reinen seyn, welchen der Pharisäer unmittelbar zu erreichen gekommen war. Stehen wir auch hier

---

Nacht leuchtete ihm wie der Tag, der φωςφόρος ging in seinem Herzen auf. Räumen wir es ein, dass auch eine Rücksicht zweifelhaften Werths bei der Wahl dieser Stunde mitgewirkt. Nur will das blosse Accidenz nicht zum Range der Substanz erhoben seyn.

[5]) Vgl. Dessen scripta varii argumenti Tom. I. P. 180—230. „Nicodemus fuit apertus, simplex, veritatis amicus, minimeque fallax“.

von dem Versuche ab, in der Erzählung und Unterredung selbst die Antwort auf diese Frage zu entdecken. Er würde sicher misslingen. Schauen wir statt dessen nach einer Thatsache aus, die vielleicht ihr Licht darüber gleiten lässt. Die Schrift reicht sie uns dar. Von einer Scene hat der Evangelist uns im ersten Capitel Mittheilung gemacht, die sich mit dem Nikodemusbesuche angelegentlich vergleicht. Wir hören von einer Botschaft, die an Johannes den Täufer entsendet ward. Aber auch die Personen werden uns genannt, die sie veranlasst haben, und ebenso die, durch deren Dienst sie zum Vollzuge gekommen ist. Die Obersten der Juden haben den Beschluss gefasst, und die Pharisäer haben ihn ausgeführt. Die Obersten und die Pharisäer! Wie wunderbar, gerade so hat Johannes den Mann auf den Schauplatz geführt, welcher den Nachtbesuch bei Jesu abgestattet hat, „ein Mensch aus den Pharisäern, ein Oberster der Juden.“ Ist der Schluss übereilt, oder ist er in seinem Rechte, dass das Interesse in beiden Fällen das gleiche war? „Wer bist du, was sagst du von dir selbst, welche Antwort sollen wir Denen geben, von welchen wir gesendet sind“: so dringen die Pharisäer auf den Täufer ein. Er tönt wohl anders, der Wortlaut im Munde des Nikodemus; aber er umschliesst und verräth denselben Zweck. Ob etwa der Täufer den Anspruch erhebe, der den Vätern verheissene Christ zu seyn: das haben die Hierarchen aus wohlverstandenen Gründen zu ermitteln gesucht, und darum haben sie die Botschaft an ihn ausgesandt. Ob in Jesu der ἐρχόμενος erschienen sey: diese Frage im Herzen macht sich Nikodemus auf; ihre Lösung ist der Zweck, den er in Gedanken trägt. Niemand hat ihn gesendet; auch nicht ein Freundeskreis hat ihn mit

diesem Auftrage betraut;[6]) er kommt in seinem eigenen Namen, er kommt aus eigener Bewegung, nach freiem Entschluss. Mehr oder minder lange hat er geschwankt; er zweifelt noch jetzt. Er möchte glauben, und er kann es doch nicht. Es drängt ihn vorwärts, und es hält ihn wieder zurück. Die Juden suchen Zeichen: so hat sie der Apostel charakterisirt. Auch Nikodemus hat nach Zeichen gefragt, und ταῦτα τὰ σημεῖα hat er gesehen. Wogen sie aber auch schwer genug, dass jedes andere Bedenken vor ihnen schwieg? Später haben die Juden den Herrn einmal umringt und ihn gefragt „wie lange hältst du unsere Seelen auf? Bist du der Christ, so sage es uns frei heraus". Diesen Druck hat auch Nikodemus verspürt und nach einem lösenden Wort hat ihn verlangt. Diess Wort hofft er aus Jesu Munde zu hören und dadurch zur inneren Gewissheit zu kommen. Zu diesem Zweck hat er den entscheidenden Nachtbesuch gemacht.

---

[6]) Aus dem Pluralis οἴδαμεν im zweiten Verse hat man den Schluss gezogen, dass Nikodemus im Namen und im Einverständniss mit Gesinnungsgenossen bei Jesu erschienen sey. Unzweifelhaft hat es an solchen nicht gefehlt; die evangelische Geschichte setzt uns in den Stand, einen Kreis derselben zu sammeln. Aber es gebricht an jeder Indikation, als hätte der Kreis ihn als seinen Sprecher abgesandt. Gegen eine derartige Annahme sträubt sich der Genius der Erzählung durchaus. Als seine rein persönliche in aller Verborgenheit vollzogene That will sein Nachtbesuch beurtheilt seyn. Mit dem οἴδαμεν verhält es sich wie mit dem gleichen Pluralis im elften Verse. Von diesem letzteren wird an seinem Orte die Rede seyn.

2. Der Empfang von Seiten des Herrn.

Einmüthig stimmen die Ausleger in der Voraussetzung zusammen, dass die Erzählung des dritten Capitels in ihrem engen Bezuge auf die Betrachtung zu erfassen sey, die der Evangelist am Schlusse des zweiten zum Ausdruck bringt. „Viele in Jerusalem haben an den Namen Jesu geglaubt, da sie die Zeichen sahen, die er that. Er aber vertrauete sich ihnen nicht, denn er kannte sie alle, er wusste was im Menschen war." Es war ein Ausnahmefall, von welchem Johannes weiss und zu dessen Relation er seinen Griffel in Bewegung setzt[7]). Wohl hat Nikodemus es selbst bekannt, dass auch ihm wie den Vielen der Glanz der Zeichen der Wegweiser zu Christo geworden sey. Aber in dem Geiste seines Gemüths hat der Herzenskündiger, ὁ τὰ βάθη ἐρευνῶν, noch mehr als die zweifelhafte Frucht eines blossen Erstaunens entdeckt und anerkannt. Und er hat ihm gewährt, was er den Andren vorenthielt[8]). Er nimmt ihn an, er steht ihm Rede; das

---

[7]) Durch die Partikel δέ an der Spitze des dritten Capitels will indessen solch' ein Ausnahmefall nicht eingeleitet seyn. Heubner hat sich zu dieser Annahme berechtigt geglaubt. Allein es hat eine einfachere Bewandtniss mit diesem δέ. Die Partikel ist dem Evangelisten geläufig, so oft derselbe ein neues bedeutsames Blatt der Geschichte Jesu zu entrollen gedenkt. Sonst trägt sie keinen Ton. Vgl. Cap. 5, 5: ἦν δέ τις ἄνθρωπος. Cap. 11, 1: ἦν δέ τις ἀσθενῶν.

[8]) „Οὐκ ἐπίστευεν ἑαυτὸν αὐτοῖς" Joh. 2, 24. Schmücken wir das Haupt Jesu nicht, wie diess Lampe und Hengstenberg thun,

Heiligthum schliesst er ihm auf und Perlen legt er in seinen Schooss. Womit hat der Pharisäer so viel Huld und Gnade verdient? In wie fern war er derselben werth? Wir nehmen die Anerkennung nicht zurück, dass er in redlicher Gesinnung in die Herberge Jesu gedrungen sey. Gleichwohl ist die Frage erlaubt, ob er gekommen sey, wie man kommen soll. Heben wir ihn nicht zu einer Höhe empor, auf welcher sein Fuss sich nicht behaupten kann. Wie den Nathanael, so hat ihn Jesus nicht empfangen, und eine Nathanaelseele war er auch nicht. Da hat Paulus in dem Briefe an die Philipper, in einem Abschnitt, den Niemand ohne Bewunderung seiner Hochherzigkeit verfolgen kann (Cap. 1, 18), die πρόφασις der ἀλήθεια gegenübergestellt. Die πρόφασις kann seinem Auge nicht entgehen, aber sie hindert seine Freude nicht. Ἡ καρδία αὐτοῦ πεπλάτυνται. Von seinem Herrn hat er Solches gelernt. Auch an dem Nikodemusbesuche hat eine πρόφασις einen erheblichen Antheil gehabt; sie hat die ἀλήθεια gestört und beschränkt. Und dennoch nimmt ihn Jesus auf. Und warum? Ziehen wir uns nicht auf die Auskunft zurück, dass die Langmuth den Mangel übersah, oder dass das Moment der Lauterkeit die πρόφασις überwog. Eine bestimmtere Antwort dürfte möglich seyn. Der Pharisäer erscheint. Nicht auf ihm bleibt das Auge des Herrn beruhen, sondern alsbald hebt er dasselbe zu seinem Vater auf. Und unmittelbar wird es ihm gewiss, der Vater hat diese Seele zu ihm gezogen,

---

mit dem Ruhme der Schlangenklugheit, die sich vor künftigen Feinden wahren will. Zutreffender hat Bengel die Bemerkung des Evangelisten zu deuten gewusst: „Non descendit in nimiam familiaritatem cum illis; non revelavit eis, quae revelare maturum non erat“.

der Vater hat sie ihm geschenkt. „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, dass ihn ziehe der Vater“. Aber „Alles, was mir der Vater giebt, das kommt zu mir“. Die Consequenz ergab sich von selbst: „wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstossen“. Und der Empfang des Pharisäers von Seiten des Herrn ist erklärt. Hiermit war aber auch das Werk präjudicirt, das ihm in dieser Stunde zu thun vorhanden kam. Welches war dieses Werk?

Ueber die allgemeine und nächste Antwort kann kein Zweifel seyn. Vertrauen, erschliessen soll sich der Herr dem Nikodemus; die Fragen soll er ihm lösen, die er unausgesprochen auf den Tafeln seines Herzens liest. Zwar der Pharisäer fragt nicht, sondern statt dessen legt er ein Geständniss ab. Und was der Herr ihm entgegnet, das sieht wie es scheint von diesem Geständniss ab. Aber es kommt darauf an, dass man vor allem den wahren Gehalt der Nikodemusaussage erfasse und dass man den Werth derselben ermesse. Zumeist haftet man an dem διδάςκαλος,[9]) und dem hinzuge-

---

[9]) Verschiedene Ausleger, schon Bengel, und unter den Neueren besonders Stier, haben es gerügt, dass Nikodemus Jesum in der Art des modernen Rationalismus auf das Niveau eines Lehrers herunterdrückt. Aber so niedrig und verächtlich ist das Niveau eines Lehrers doch nicht; eine höhere Anschauung schliesst das διδάσκειν nicht aus. Der Herr spricht zu seinen Jüngern: ihr nennet mich διδάσκαλος, und ihr thut Recht daran, denn das bin ich. Martha hat Joh. 11, 27 ein schönes Bekenntniss abgelegt „ich glaube, dass du Christus, der Sohn Gottes bist“. Das hat sie nicht gehindert, unmittelbar darauf zu ihrer Schwester zu sagen: der διδάσκαλος ist da und rufet dich. Die dem Nikodemus aus dem διδάσκαλος einen Vorwurf machen, die haben den Zusatz, welchen er sichtlich betont hat, ignorirt.

fügten Prädikat wird man nicht gerecht. Und doch trägt das letztere den Ton. „Du bist ein Lehrer von Gott gekommen, ἀπὸ θεοῦ ἐληλυθώς“: damit ist mehr gewollt, als ein διδάςκαλος ἀγαθός, welchem der jugendliche Reiche gehuldigt hat; und mehr als das, was Chemnitz in dieser Anrede gefunden hat.[10]) In der That ist in derselben Nichts geringeres enthalten, als was der Herr selbst jenen verwunderten Juden entboten hat „ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμή, ἀλλὰ τοῦ πέμφαντός με θεοῦ“ (Joh. 7, 16). Verhält es sich aber so: dann war es allerdings eine Frage, die in dem Eingeständniss des Schriftgelehrten verborgen lag. So viel hatte der Täufer den Pharisäern auf ihre Sendung kund gethan, dass er der Prediger in der Wüste sey, dem Herrn den Weg zu bereiten, dass nach ihm ein Stärkerer komme, ja dass dieser Stärkere bereits in ihrer Mitte sey. Und Nikodemus, welcher den Lehrer von Gott gekommen erkannt hat, hätte es vermocht, die stille Frage zu verleugnen: bist du es, der da kommen soll? Aber nexu indivulso schloss sich an diese erste Frage eine zweite an. Es war die Hoffnung Israels, dass der Messias, wenn er erscheint, ein Reich errichten und dass er die zerfallene Hütte Davids wieder bauen wird. „Er wird gross seyn und ein Sohn des Höchsten heissen; und Gott wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben; und er wird König seyn über das Haus Jakob ewiglich, und seines Königreichs wird kein Ende seyn“: so haben es Menschen- und Engelzungen bezeugt. Auch Nikodemus hat diese Hoffnung getheilt, er wie jener Mann von

---

[10]) Vgl. Harm. evgl. I. P. 234: „qui non ex se ipso docendi munus arripuerit, sed qui extraordinaria et immediata vocatione a Deo ad officium docendi missus sit“.

Arimathia, mit welchem er eben in so fern in enger Gemeinschaft gestanden hat, — „προςδεχόμενοι ἦσαν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ“ (Luc. 23, 51). Und wenn er denn nun diese sehnliche Erwartung im Herzen dem διδάσκαλος ἀπὸ θεοῦ ἐληλυθώς gegenübertritt: wie hätte er nicht die Frage bei sich bewegen sollen, ob es nicht Dieser sey, durch welchen die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ zu ihrer Erfüllung kommen soll. Und der Herr hat seine stillen Fragen gelöst. Er hat es gethan, indem er von einem Reiche spricht, das nahe herbeigekommen, das in Ihm erschienen, ja dessen Pforte in Ihm erschlossen sey. Aber noch eine andre Frage, eine Lebensfrage für einen Jeden, hat er zur Sprache gebracht. Der Pharisäer hat sie nicht gestellt, in seine Seele war sie niemals gekommen, sie hat ihn befremdet und überrascht. Israel hat die Zusage Gottes in Besitz gehabt; Israel hat der Erfüllung derselben geharrt. „Wirst du zu dieser Zeit dem Hause Israel das Reich bescheiden?“ das war die Frage der Jünger an den Auferstandenen. Und „eurer und eurer Kinder ist diese Verheissung“: so hat sich Petrus am Tage der Pfingsten erklärt. Jedem Israeliten schien der Antheil an dem Erbe gewiss zu seyn. Aber nein: so schneidet ein Apostel diesen Anspruch ab. Denn „οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ“ (Röm. 9, 6). Und der Herr spricht: es sey denn, dass Jemand aufs Neue geboren werde, so kann sein Auge das Himmelreich nicht sehen und sein Fuss erreicht dasselbe nicht. Das ist die wahre und eigentliche Antwort, die er dem Nikodemus auf sein Bekenntniss hin ertheilt; diess ist die heimliche Weisheit, die er ihn wissen lässt, und diess ist der Angelpunkt, welcher die erfolgende Unterredung in ihrem ganzen Umfang beherrscht.

Aber das Werk, welches Jesu in dieser Nacht vorhanden gekommen war, ist es darin schon erschöpft, dass er sich mit dem Pharisäer befasst, dass er ihm Rede gestanden, seine Fragen gelöst und ihm Antwort gegeben hat? Haben wir mit Recht in unserer Scene einen Fall constatirt, wo der Vater eine Seele zu seinem Sohne gezogen und diese Seele ihm zum Eigenthum überwiesen hat, so wird die Aufgabe des Empfängers eine umfassendere, eine weiter greifende gewesen seyn. „Das ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, dass ich Nichts verliere von Allem, was er mir gegeben hat". Dass ich es nicht verliere! Was ist mit diesem Anspruch gewollt? Allerdings, er soll es behüten und bewahren, auf dass es Niemand seiner Hand entreisse. Allein dieser Anspruch setzt einen andren, einen voraufgegangenen voraus. Auch die dargereichte, die dahingenommene Gabe will von Seiten des Empfängers in Kraft selbsteigner That erworben und gewonnen seyn. Als seine ἴδιοι ἐν τῷ κόςμῳ hat der Evangelist die Jünger Jesu am Anfang des dreizehnten Capitels eingeführt. Und sie waren ja sein; der Vater hatte sie ihm geschenkt. Aber wess allen hat es doch noch von seiner Seite her bedurft, dass sie in Wahrheit seine ἴδιοι, sein Eigenthum, geworden sind! Nikodemus erscheint in der Herberge. Jesus weiss, sein Vater hat ihn hergesandt. Und unmittelbar sieht er sich auf ein gewiesenes Arbeitsfeld gestellt. Er soll erwerben und gewinnen was sein Vater ihm gegeben hat. So wie es jetzt um dem Pharisäer steht, ist er zum Reiche Gottes nicht geschickt. Nur ein neuer Mensch kann die herbeigekommene βασιλεία schauen. „Oeffne ihm das Auge, dass er sehe". Und der Herr legt die Hand an den Pflug. Die Unterredung hebt an und sie verläuft. Ihre Phasen verfolgt das

Auge leicht. Ueber das Wesen und das Geheimniss der Wiedergeburt hat Jesus sich erklärt. Ihre unerlässliche Nothwendigkeit hat er bezeugt. Und er hat Ansprüche erhoben, Forderungen gestellt, Leistungen verlangt, die der Mensch erfüllen soll und kann. Aber was hat er mit dem allen gewollt, und was hat er durch das alles erreicht? Er hat die Füsse des Schriftgelehrten auf den Weg des Friedens gerichtet, er hat ihn auf die ebene Bahn zur neuen Geburt geführt; thatsächlich hat er es versiegelt und gerechtfertigt, was sein Apostel im Prologe des Evangeliums, und wie wir glauben eben auf Grund der vorliegenden Erzählung,[11]) in die Worte fasst: ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι (Joh. 1, 12). Im Besitz dieser ἐξουσία hat Nikodemus die Herberge Jesu verlassen.[12]) Und was ist es gewesen, das ihm den Besitz derselben eingetragen hat? Die Unterredung hat es gethan, welche Jesus mit ihm gepflogen hat! Sie und nichts andres hat ihm ein dahin gehendes Vermögen erbracht. Aber wie konnte das geschehen? wie ging es damit zu? Das ist das Problem, das seiner Lösung harrt. Und die Auslegung sieht sich vor ihre Aufgabe gestellt.

---

[11]) Dahin sprechen wir uns in Folge unserer Ueberzeugung aus, dass Johannes kein Atom dieses Prologs aus seinem Eignen, sondern dass er Alles aus selbsteigenen Erklärungen Jesu entnommen hat.

[12]) Es ist eine ungerechtfertigte Meiosis, wenn sich Knapp auf die Anerkennung beschränkt „aculeum Christus in animo ejus reliquit“. Das passte etwa auf den jugendlichen ἄρχων, der niedergeschlagen und betrübt von dem „guten Meister“ rückwärts wich. Oder es träfe bei jenem γραμματεύς, da ihm das Lob widerfahren war, dass er von dem Reiche Gottes nicht ferne sey (Marc. 12, 34). Nikodemus hat mehr als nur einen Stachel hinweggenommen.

3. Das Problem des Gesprächs.

Wir haben sie bereits gedeutet, die nächste Verpflichtung, die der Betrachtung unmittelbar vorhanden kommt. Zu seinem ἴδιος will Jesus den Nikodemus erwerben, für das Himmelreich will er ihn gewinnen, auf die Bahn zur neuen Geburt ist er bemüht ihn zu geleiten. Das ist die Absicht sowohl des Empfangs, den er ihm gewährt, wie auch des Gesprächs, dessen er ihn würdig hält. Wohl entbietet er ihm ein δεῖ; aber keine andre Last bürdet ihm der πρᾶος καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ auf, als jenes φορτίον ἐλαφρόν, das zur ἀνάπαυσις der Seele gedeihet. Nicht den Schultern des künftigen Jüngers legt sein δεῖ die Bürde der Verantwortung auf. Sondern handelnd tritt er auf den Plan, um das Wollen und Vollbringen zu schaffen und die ἐξουσία zur Gotteskindschaft zu verleihen. Und es ist das anhebende Gespräch, mittelst dessen er diese Macht und Kraft entfaltet. Nicht von Allen wird dieser Gesichtspunkt als der berechtigte anerkannt. Die Majorität pflichtet einer abweichenden Ansicht bei. Ein neuerer Theologe hat erklärt, dass weder ein Fortschritt in der Unterredung ersichtlich noch auch ein Resultat derselben erkennbar sey. Nikodemus trage daran die Schuld. „Unter die Potenz eines tiefen Misstrauens gestellt komme er aus dem Banne seiner Vorurtheile nicht heraus. Nur zu Fragen und Zweifeln habe sein unklares Streben es gebracht. Die ganze Macht der Finsterniss, die die Aufnahme des Lichts verschmähe, werde an dem Pharisäer offenbar“. Es wird indessen erlaubt

seyn, einen andren Standort zu behaupten. Zu einem Dispüt der Logomachie will die grosse Unterredung nicht erniedrigt seyn. Hier treffen sich nicht zwei Kämpfer, sich im Streit mit einander zu messen, sondern Jesus vollendet ein Werk, welches sein Vater ihm gewiesen hat. Er hält die Fäden des Gesprächs in fester Hand, er leitet sie wohin er will. Kein Widerspruch kann ihn hindern, keine Zwischenfrage hält ihn auf. Was zu stören, was zu hemmen scheint, er macht es zum Mittel im Dienste seines Zweckes, und sicheren Fusses schreitet er dem Ziele zu. Und diess Ziel hat er erreicht. Dem Fortschritt entspricht das Resultat. Zwar der Evangelist geht schweigend über den Effekt der Unterredung hinweg. Er lässt die Frage offen, ob der Pharisäer unwillig und missgestimmt, vielleicht etwa nachdenklich und mit einem Stachel in seinem Gemüthe von Jesu geschieden sey, oder ob er schier wie ein neuer Mensch alsbald den Anlauf zu einem neuen Leben genommen hat. Aber die Auslegung wird es ergeben, nach welcher Seite die Wagschale sich neige, sie wird es erbringen, ob einem solchen Gespräch der erwünschte Erfolg nicht sicher war. Unmittelbar hat es diese Auslegung nur mit der Person des Nikodemus zu thun. Der Standpunkt, die Lebensstellung, die Individualität des Mannes fasst sie in's Auge, und sie hütet sich einzutragen was dem Gesichtskreis desselben ferne lag. Sie thut wohl daran. Die Nüchternheit der streng historischen Interpretation ist an ihrem Ort. Die Commentatoren haben diese Schranke ihrer Competenz zumeist gewahrt, nur dass Uebergriffe der psychologischen Sonde bisweilen zu verzeichnen sind. Gleichwohl ist es die Frage, ob die Betrachtung an der bezeichneten Grenze zum Stillstand kommt.

Dem Nikodemus entbietet der Herr das Wort von der neuen Geburt. Aber was er Diesem gesagt hat, das sagt er Allen; auch auf den Acker der Welt hat er die Saat dieser Verkündigung ausgestreut. So sprach er, als das Himmelreich nahe herbeigekommen war. Aber während des ganzen Bestandes dieses Reichs auf Erden hat das δεῖ ἀναγεννηθῆναι ὑμᾶς, das damals aus seinem Munde gekommen war, sein Recht behauptet und seine Geltung bewahrt; es wurde niemals abgesagt. Und dennoch müssen wir fragen, ob diese Geltung ohne Wechsel und Wandel allezeit eine und dieselbe geblieben sey. Es handelt sich nicht um den Begriff. Was den Begriff der Neugeburt betrifft, so steht dessen Sinn und Bedeutung unverrücklich und unwandelbar fest; von einer Modifikation kann schlechterdings keine Rede seyn. Aber wie verhält es sich um die Verwirklichung des Begriffs, wir meinen um die Weise, wie sich die neue Geburt vollzieht? Griff nicht in diesem Betracht im Laufe der Reichsgeschichte ein Wandel Platz? Einen zwiefachen Faktor der Wiedergeburt hat der Herr dem Nikodemus aufgezeigt; das Wasser und den Geist. Ohne Zweifel hat er mit dem ὕδωρ nichts andres als die Taufe gemeint; und anders konnte ihn der Pharisäer nicht verstehen, als dass er sich auf diejenige Taufe verwiesen sah, welche der Mann von Gott gesandt, er hiess Johannes, zu dieser Zeit in Israel vollzogen hat. Hatte sie doch alles Volk in Haupt und Gliedern in Erregung gesetzt und grade die Pharisäer betroffen und bestürzt gemacht. Ihrer Viele sehen wir zu einem Pilgergange nach dem Jordan hin bereit.[13]) Den Mann unseres

---

[13]) Vgl. Mtth. 3, 5—7. „Εἶδεν ὁ Ἰωάννης πολλοὺς τῶν Φαρισαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ.

dritten Capitels, den ἄρχων τῶν Ἰουδαίων, vermuthen wir in ihrer Reihe nicht. Aber sicher hat er auch nicht zu Denen gehört, von welchen Lukas (Cap. 7, 30) berichtet hat, sie hätten die Taufe des Johannes verachtet, sie hätten den Rathschluss Gottes verschmäht. Dem ὕδωρ ordnet der Herr das πνεῦμα bei. Auch diess πνεῦμα war dem Schriftgelehrten nicht dunkel und fremd. Er kennt die Urgeschichte, die ersten Worte der Thora. Er kennt auch die Weissagung „meinen Geist will ich ausgiessen über alles Fleisch". Er weiss endlich davon, dass die Wirkung sowohl der Taufe als auch des Geistes von Seiten der Frommen ebenso innig ersehnt wie erbeten worden war. „Schaffe in mir, o Gott, ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewissen Geist". Aber wenn es sich nun so mit der Genesis der Neugeburt eines Nikodemus verhalten hat: hat es bei derselben im Verlauf der Reichsgeschichte sein unverändertes Bewenden gehabt? Wohl blieben die Taufe und die Cooperation des Geistes im Bestand. Aber die Taufe des Johannes hat seiner eigenen Weissagung zufolge einer andren besseren, sie hat dem Sakrament der Taufe Jesu Raum gemacht. Und ein Geist welcher bislang noch nicht war (οὔπω ἦν Joh. 7, 39), ist seit der Verklärung des Herrn im Flusse seiner Wirksamkeit. Da ist es ein andres Licht, in welchem der Vollzug der neuen Geburt erscheint; da ist es ein anderer Ton, in welchem das δεῖ ὑμᾶς ἀναγεννηθῆναι erklingt. Die Modifikation will erkannt und begriffen seyn; und die Betrachtung sieht sich vor eine neue, vor eine zweite Aufgabe gestellt. Aber zu dieser zweiten tritt endlich eine dritte hinzu. Sehr bestimmte Indikationen weisen auf dieselbe hin.

Mit Recht haben wir die Voraussetzung gemacht, dass Nikodemus, als er die Herberge Jesu betrat, als ein heils-

bedürftiger, ja als ein heilsbegieriger erschienen sey. Aber auch die Lebensstellung, die er einnahm, will beachtet seyn. Und das nicht in so fern allein, als er ein Pharisäer und ein Oberster der Juden gewesen ist, sondern auch mit Rücksicht auf den Beruf, in welchem er gestanden hat. Einen διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ hat der Herr ihn ausdrücklich genannt. Es wird sich an seinem Orte zeigen, dass er in dem speziellen Interesse eines solchen den Nachtbesuch bei Jesu abgestattet hat. Δεῖ ἀναγεννηθῆναι ὑμᾶς: so tönt es ihm entgegen. Wer soll diese Wiedergeburt erfahren? Nicht bloss der Israelit, sondern auch der Lehrer des Volks. Ein neuer Mensch und ein neuer Lehrer soll erstehen, ein Lehrer zum Himmelreich geschickt, ein andrer als die Schriftgelehrten es gewesen sind. „Eure Gerechtigkeit“ so hat sich die Bergrede zu den Jüngern gekehrt „muss eine bessere als die der Schriftgelehrten und Pharisäer seyn, sonst könnet ihr das Himmelreich nicht sehen.“ Wodurch war diese περισσεία der δικαιοσύνη bedingt? Allerdings das ποιεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ νόμου, und diess ποιεῖν im umfassendsten und strengsten Verstande, steht als das erste Requisit an der Spitze. Aber ebenbürtig wird demselben mit spürbarem Nachdruck ein neues zweites angereiht. „Οὕτως τοὺς ἀνθρώπους διδάσκειν“: so lautet das hinzutretende Postulat. Nicht bloss das ποιεῖν, sondern auch das διδάσκειν, nicht bloss das διδάσκειν, sondern diess διδάσκειν auf Grund des ποιεῖν, Beides im Vereine mit einander begründet die Entscheidung, wer der Grösste und wer der Geringste, der μέγας und der ἐλάχιστος, im Reiche Gottes heissen wird (Mtth. 5, 19. 20). Auch den Nikodemus hat diese Eröffnung getroffen, die unmittelbar auf die künftigen Apostel berechnet war. Auch er war ja ein Lehrer; als

solcher war er zu Jesu gekommen, und als solchen nahm ihn der Herr in Empfang. Aber sie greift noch weiter. Sie trifft die ποιμένες καὶ διδάσκαλοι alle, welche Gott, wie der Apostel (Ephes. 4, 11) es bezeugt, der Kirche als seine δόματα überweist. Und wer ist, nach diesem Massstab gemessen, der γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (Mtth. 13, 52)? Wir wissen von einer Zeit in der Geschichte der evangelischen Kirche, da diese Frage zur ernsten Erwägung gekommen ist. Der Pietismus hat sie zu lösen gesucht. Er hat die Antwort ertheilt, dass der wiedergeborene Christ der rechte, der wohlgeschickte Lehrer sey.[14]) Allein schon früher, bereits in dem Jahrhundert der Reformation, hat man die Frage und die Antwort darauf zum Mindesten gestreift. Der Dänische Theologe Nikolaus Hemming hat sich in einer Schrift,[15]) die im Jahre 1574 erschienen ist, mit dem Gegenstande befasst. Aber weder er noch der Späteren Einer hat denselben zum Austrag gebracht. Der Pietismus hat es darin versehen, dass er den Schwerpunkt auf eine täuschende Stelle fallen liess. Die Person des Wiedergeborenen thut es nicht, sondern das

---

[14]) Diese Antwort und deren Rechtfertigung ist der Kern und die Tendenz der Schrift, welche Gottfried Arnold unter dem Titel „die geistliche Gestalt eines evangelischen Lehrers nach dem Sinn und Exempel der Alten an's Licht gestellt“ Frankfurt und Leipzig 1723 herausgegeben hat.

[15]) Ein bekannter Ausspruch des Chrysostomus hat ihm zur Veröffentlichung derselben Muth gemacht. Sie trägt den Titel „Pastor“, und sie charakterisirt sich durch den Zusatz „sive Pastoris optimus vivendi agendique modus“. Sowohl von dem Verfasser wie auch von seiner Schrift wird in einem späteren Zusammenhange des Näheren die Rede seyn.

Wort, das aus seinem Munde geht. Es ist das Nikodemusgespräch, welches sein Licht darüber gleiten lässt. Und wir sehen uns wiederum vor die Aufgabe einer erneuerten Erwägung gestellt.

Wir haben die Probleme gedeutet, die unser Abschnitt uns zu lösen giebt. Jesus und Nikodemus, Christus und die Gemeinde, der Herr und seine Diener: in diesem Dreifachen sind sie verfasst. Legen wir die Hand an das Werk, und „Freude zuvor!“

ERSTER ABSCHNITT.

Jesus und Nikodemus.

1. Der Lehrer.

Jesus rechtfertigt den Namen, bei welchem ihn der Schriftgelehrte angeredet hat. Es ist die Sprache eines Lehrenden, welche in den Anfängen der Unterredung ertönt. Aber sie verräth einen Lehrer, wie er in Israel nie zuvor erstanden war. Die Prophetenstimme hatte den Anbruch eines neuen ewigen Reiches in Aussicht gestellt. Und „jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils“: das wird durch den Lehrer, den Gott gesendet hat, bezeugt. Anderenorts, dort in der Bergrede, hat er die Seligkeit beleuchtet, die den berufenen Erben der Verheissung bereitet sey: hier ist es der Antritt der Erbschaft, hier ist es die Bedingung dieses Antritts, worüber er Licht und Lehre verbreitet.[16]) Und die Wiedergeburt hat er als diese schlechthin unerlässliche Bedingung eingeführt. Nur sie erleuchte das Auge, dass es das er-

---

[16]) Mit Recht hat Stier auf die Verwandtschaft aufmerksam gemacht, in welcher die Bergrede und das Nikodemusgespräch sich gegenseitig befinden. Nur dürfte der Ausdruck zu beanstanden seyn, dass diess Nachtgespräch wie eine „esoterische“ Bergrede erscheine.

schienene Reich erschauen kann. Nur sie verstatte es dem Fusse, dass er durch die offene Pforte eingehen darf.[17]) Aber Wiedergeburt! Was haben wir darunter zu verstehen? Auf das ἄνωθεν glaubt sich die Auslegung gewiesen zu sehen, und durch dessen richtige Interpretation scheint die Einsicht in den dunklen Begriff bedingt zu seyn. Ueber diese Interpretation sind die Meinungen indessen getheilt. Ob durch den Ausdruck ein denuo, ein iterum, oder ob ein superne, de coelo, durch denselben bezeichnet sey: um diese Frage bewegt sich der Streit. Stattliche Gründe, sprachliche und sachliche, führen die Einen wie die Andren für ihre abweichende Ansicht ins Feld. Jene berufen sich auf den Nikodemus; unzweifelhaft habe der Pharisäer an ein δεύτερον γεννηθῆναι gedacht. Diese beugen sich der Autorität des Johannes; denn nirgends wisse, nirgends rede der Apostel von Etwas andrem,

---

[17]) Die Begriffe ἰδεῖν im dritten und εἰςελθεῖν im fünften Verse können nicht identisch seyn. Darin hat Meyer zwar Recht, dass eine Steigerung der Negation unannehmbar sey, man möge nun erklären „non videre, nedum intrare", oder wie Bengel vorschlägt „non intrare, nedum videre". Aber zu der Annahme einer blossen, einer bedeutungslosen Variation im Ausdruck sehen wir uns darum nicht gedrängt. Der Unterschied ist dieser. Es ist das innere Unververmögen, welches im dritten Verse gedeutet wird. Das Auge des Fleisches vermag ein Reich nicht zu erschauen, von welchem der Herr gesagt hat, sein Reich sey nicht von dieser Welt. Es verhält sich damit wie wenn es Joh. 14, 17 von dem Geiste heisst: ὁ κόσμος τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας οὐ θεωρεῖ. Anders liegt die Sache bei dem εἰςελθεῖν. Hier ist es eine Macht von aussen, welche den Eintritt untersagt. Das Reich und das Reichsgesetz schliesst aus, es weist ab, was ihm nicht homogen, nicht zugehörig ist.

als von einem γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ. Wir wägen das Gewicht der Argumente nicht gegenseitig ab; wir prüfen nicht, nach welcher Seite sich die Wagschale neigt. Wir stehen vor keiner Alternative, es bedarf keiner Entscheidung, der Streit ist ohne Gegenstand.[18]) Nikodemus versteht den Anspruch, welchen Jesus gegen ihn erhoben hat; er versteht es, dass er eine ganz eigentliche Geburt zu einem neuen Leben erfahren soll. Er ermisst den Umfang des Postulats, er spürt, wie weit dasselbe greift. Es ist ihm klar, dass es mehr, als jene Herzensbeschneidung[19]) befasse, die schon das Gesetz und die Propheten begehrt, dass es mehr als eine Umkehr oder als eine correctio partialis, dass es nichts Geringeres als eine „renovatio totius naturae" verlangt. Es ist der vierte Vers, welcher diess richtige Verständniss des Pharisäers sicher stellt. Wohl hat man aus seiner Gegenfrage ein entgegengesetztes Urtheil zu folgern gepflegt. Man hat ihm Gedanken und Vorstellungen imputirt, die eines Schriftgelehrten wenig würdig sind. Aber man hat diess nur dadurch vermocht, dass man das ge-

---

[18]) Handelt es sich um den Begriff, so ist die Wiedergeburt eine neue, eine zweite Geburt; ein denuo greift Platz. Handelt es sich um ihre Genesis, so ist sie eine Geburt aus Gott; das superne, das ex coelo ist im Recht.

[19]) Auf eine solche hat selbst Knapp den Anspruch Jesu eingeschränkt. Vgl. a. a. O. S. 190: „regeneratio est talis conversio et immutatio, qua quis ex conditione habituque deteriore et tristiore in meliorem et laetabiliorem transfertur. Nova ratio et consuetudo intelligendi, volendi agendique, abhorrens ab omni pravitate legique divinae plane consentiens." Ein solches Verständniss hätte auf den Schriftgelehrten nicht den Eindruck, dessen er geständig ist, hervorgebracht. Vgl. Hofmann, Schriftbeweis III. S. 11.

wichtigste Moment in seiner Entgegnung übersah. Auf dem γέρων ὤν ruhet der Ton; auf diess γέρων ὤν basirt sich der Widerspruch, welcher dem Postulate der Wiedergeburt entgegentritt.[20]) Er lässt sich begreifen, dieser also motivirte Widerspruch. Er lässt sich leichter verstehen als die Abkehr jenes jugendlichen Mannes, der dem Himmelreich so nahe war. Der Greis soll das Leben von vorne beginnen, den Anfang eines neuen Lebens soll er setzen, er soll ein Neues pflügen, um dann nicht wieder unter die Dornen zu säen: und doch weiss er, dass das Ende seines Lebens nicht mehr ferne ist. Demuth hätte er wohl genug gehabt, dass der Lehrer wiederum ein Schüler ward, auch wohl Entschlossenheit genug, dass er alles was dahinten lag vergass: aber wie soll es geschehen, dass der Greis noch eine Neugeburt erfährt? „Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστιν παρὰ τῷ θεῷ“ (Luk. 18, 27): in diesem Sinne setzt der Herr die Unterredung fort. Wir gewinnen den Eindruck nicht, dessen Bengel geständig gewesen ist, dass eine steigende „severitas“ im fünften Verse bemerkbar

---

[20]) Man hat diess Moment nahezu zur Indifferenz herabgedrückt und statt dessen ausschliesslich die angereihte zweite Frage ins Auge gefasst. Und doch ist es die erste, in welcher der Nerv der Entgegnung beschlossen liegt, während die zweite wie ein drastisches Darstellungsmittel für die Unmöglichkeit der gestellten Bedingung erscheinen will. Man hat die feine und tiefsinnige Note von Bengel, eine Bemerkung, die Schuppen von den Augen fallen lässt, ignorirt: „senex, non modo adultus; Nicodemus sua causa interrogat.“ In den Mutterleib kommt Niemand zurück, auch der νεανίσκος nicht. Aber eine geistige Umwandelung dünkt dem Pharisäer bei dem Jüngling eher denkbar zu seyn, als bei dem Greise, dessen Entwickelung längst zu ihrem Abschluss gekommen ist.

sey. Das gewichtige ἀμήν, das schneidende ἐὰν μή, hat bereits im dritten Verse die Herrschaft gehabt. Aber der Lehrer geht auf seinem Wege vor. Das ἄνωθεν stellt er klar. „Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ ἄνωθεν καταβαίνει ἀπὸ τοῦ πατρός". Von daher datirt auch die Gabe der neuen Geburt. „Τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ." „Βουληθεὶς ὁ πατὴρ ἡμᾶς ἀπεκύησεν." Und Wasser und Geist sind die Mittel in seiner Hand. Wasser und Geist. Die Auffassung, die der verewigte Olshausen (vgl. Comm. II. S. 89) mit tiefer Ueberzeugung vorgetragen hat, dass das Wasser als das weibliche, der Geist als das schöpferische Princip der Wiedergeburt erscheine, wird jetzt auf allen Seiten abgelehnt. Aber auch den Nachklängen derselben, wie wenn man das Wasser den Faktor der Reinigung genannt, oder wenn Hengstenberg in demselben das Abbild der Sündenvergebung gefunden hat, auch diesen hat man fast allgemein den Beifall und die Anerkennung versagt. Wir haben es schon dargethan, dass bei dem Wasser an nichts andres, als an die Taufe, und unmittelbar und zunächst an die Taufe des Johannes zu denken sey. Aber ist es nun diese, welche wie durch Zauberschlag die neue Geburt erbringt? „Ich taufe mit Wasser": so hat Johannes erklärt. Und das Wasser, wäre es auch Jordanwasser, könnte es so Grosses zu leisten im Stande seyn? Nein, das Wasser nicht; wohl aber die βουλή Gottes, welche es also gewollt und geordnet hat.[21]) Es hat Gott gefallen,

[21]) Ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι: so spricht der Täufer (Joh. 1, 33). Auf dem πέμψας ruht der Ton. Dass er von Gott gesendet ist, dass er von Gott den Auftrag zu dieser Taufe empfangen hat: darin und darin allein hat das Geheimniss ihrer Kraft seinen Grund.

εὐδόκησεν ὁ θεός, dass das Wasserbad das Vehikel seiner Gabe sey.[22]) Allerdings hat dessen Effekt der Mission des Vorläufers entsprochen. Mehr als ein präparatorischer, negativ gerichteter, konnte derselbe nicht seyn. Und doch ist er von hohem Belange. „Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν". Diese σάρξ, die das Himmelreich weder schauen noch ererben kann, sie ist es, welche dem Menschen den Zutritt zu diesem Reiche verschränkt. Und dessen hat es in erster Reihe bedurft, dass diese hindernde Macht um ihre Herrschaft kam, dass sie verschwand, dass sie starb. Es war die Taufe, welche der σάρξ den Todesstoss gegeben hat. „Ἐγὼ βαπτίζω ὑμᾶς ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν" (Mtth. 3, 11). „Εἰς μετάνοιαν". Das war der Zweck, das war mit der Wassertaufe gewollt.[23]) Freilich eine Neugeburt war ihre Frucht und Folge noch nicht; dem neuen Menschen bereitete sie nur erst den Weg. Aber, so fährt Johannes fort, es kommt ein Stärkerer, und er ist schon in eurer Mitte, der wird euch taufen mit heiligem Geist

---

[22]) Eine lehrreiche Parallele bietet sich der Vergleichung dar. Vgl. 1. Cor. 1, 21: „εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας." Unscheinbar war die Taufe: die Pharisäer haben sie ignorirt; unscheinbar war die Predigt: die Weisen dieser Welt lehnen sie ab. Aber Gottes εὐδοκία hat die eine wie die andere gesetzt, und eben hierdurch ist beiden die Verheissung garantirt.

[23]) Die Präposition schliesst die Annahme aus, dass die μετάνοια von einem blossen sensus, von einem sensus, den Bengel als einen regalis coelestis charakterisirt, zu verstehen sey. Zweck und Effekt der Wassertaufe kann kein sensus, es muss ein status, es muss der status Dessen seyn, der von dem Drucke der σάρξ entlastet worden ist.

(Mtth. 3, 11; Joh. 1, 33). „Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν“: das hat die Wassertaufe gethan. Eine καινὴ κτίσις soll nunmehr erstehen; „ἰδοὺ πάντα καινὰ γέγονεν“: dieser Ruf soll ertönen, und er wird in seinem guten Rechte seyn. „Τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν“. „Τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν“. Und dem πνευματικός wird die Pforte zum Reiche Gottes offen stehen.

Die Sprache des Lehrenden haben wir in dem Abschnitt zu erkennen geglaubt. Vielleicht erscheint der Ausdruck nicht ganz korrekt. Der Herr hat verkündigt und versichert. Aber in dem Zeugniss der Wahrheit ist der Beruf des Lehrers nicht erschöpft; sondern das ὁδηγεῖν εἰς τὴν ἀλήθειαν tritt zu dem Begriff desselben hinzu. Aber auch nach dieser Seite sehen wir den Lehrer über alle Lehrer verklärt vor unsren Augen stehen. Wir wenden uns dem achten Verse zu. Wir fassen ihn von dem gedeuteten Gesichtspunkt geleitet in das Auge. Wir setzen voraus, dass es dieser Aufschluss ist, welcher den Nikodemus in den Besitz der ganzen Wahrheit setzen will. Man hat dem Verse eine so weit greifende Dignität nicht zuerkannt; man hat ihn auf das untergeordnete Niveau einer blossen Exemplifikation herabgedrückt. „Res exemplo illustratur“: diesen Kanon hat Knapp an die Spitze gestellt; und in dem gleichen Geleise haben sich die Neueren fast alle bewegt. Das πρῶτον ψεῦδος war der irrige Bezug, den man dem siebenten Verse gegeben hat. „Μὴ θαυμάσῃς“: so leitet Jesus den Fortgang der Unterredung ein. Man hat daran keinen Zweifel gehabt, dass der Grund dieser Verwunderung in dem dritten Verse zu suchen sey. Aber nicht sein Erstaunen über ein παράδοξον hat die Entgegnung des Pharisäers im vierten Verse zum Ausdruck gebracht, sondern der Unwille

bricht aus derselben hervor, mit welchem er den Anspruch einer Neugeburt zurückgewiesen hat.[24]) Erst die Erklärung des fünften Verses, das Wort von einer Neugeburt aus dem Geiste, hat ihn in die Stimmung eines θαυμάζων versetzt. Der, welcher weiss, was sich in der Seele eines Menschen regt, hat diese veränderte Stimmung erkannt, und das ist seine Absicht, dass sie der Erkenntniss der Wahrheit weichen soll. In dem achten Verse hat er diesen Zweck verfolgt. Man verschüttet die kostbare Perle, und das Bild des meisterlichen von Gott gekommenen Lehrers wird entstellt[25]), im Falle man, wie diess Hengstenberg (a. a. O. I. S. 192) verlangt, ausschliesslich mit dem Begriffe der Unbegreiflichkeit operirt. „Lass dich" so hat dieser Ausleger erklärt „lass dich gegen die unleugbare Thatsache[26]) der Wiedergeburt nicht dadurch einnehmen, dass du dieselbe nicht begreifst. Es giebt so gar Manches, was dir unbegreiflich erscheint, und dessen Realität

---

[24]) Zutreffend hat Bengel bemerkt, „animosius objicit Nicodemus; non multum ab irrisiome verba ejus videntur abesse".

[25]) Eine Exemplification, wie man sie hier zu entdecken glaubt, ist sonst im ganzen Umfange der Reden Jesu unerhört. Wir würden eine solche in seinem Munde auch nicht verstehen. Nicht so tritt der Herr dem Nikodemus entgegen wie wenn er Marc. 8, 17. 18 gegen seine Jünger den Vorwurf der Gedankenlosigkeit erhoben und ihnen die Frage „οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε, ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε" entboten hat. Nicht an den νοῦς des Schriftgelehrten hat er sich adressirt, nicht zu einer verständigen Ueberlegung fordert er ihn auf; sondern einen Aufschluss hat er ihm gegeben, welcher sein Auge erleuchten und seinen Fuss auf ewigem Wege leiten will.

[26]) Es ist ein verdächtiger Ausdruck, der Ausdruck der Thatsache. Er ist der Verräther einer peinlichen Verlegenheit. Wo in aller Welt lag denn eine „Thatsache" der Wiedergeburt vor?

du gleichwohl anerkennen musst. Der Wind möge dir ein Beispiel seyn". Der Wind! So hat man das πνεῦμα an der Spitze des Verses übersetzt; und in der Unbegreiflichkeit des Windes hat man den Nerv der Parallele zu entdecken geglaubt. Der Nachweis wurde den Auslegern nicht leicht, dass es um den Wind eine geheimnissvolle Sache sey, und ihrer Keinem ist derselbe in einem ausreichenden Grade geglückt. Einen Nachweis kann man es nicht nennen, wenn Stier sich in der Betrachtung ergeht, „der Wind sey Abdruck freier Bewegung aus verborgener Kraft; der wollende Wind sey frei, unlenksam, unaufhaltsam, gewaltig wirkend, und unbegreiflich in dem allen" [27]); oder wenn sich Baumgarten auf die Anskunft zuzückgezogen hat, der Wind sey eine Macht ohne erweislichen Ort des Ursprungs und des Ziels, sie weise in „unbekannte Regionen" hinaus. Ebensowenig ist es ein Nachweis gewesen, wenn Chemnitz erklärt hat „certum et determinatum locum, unde primum incipiant venti et ubi tandem desistant, scire non possumus; eorum motus et mutationis modum et rationem non comprehendimus"; oder wenn Knapp auf der Bemerkung beruht „fugit ventus aciem oculorum manuque nequit teneri, nec hominum arbitrio se cohiberi patitur". Ein Geheimniss des Windes wird durch Mittel dieser Art nicht aufgezeigt, nicht klar gestellt. Aber wenn es sich so verhält und wenn sich eine Exemplifikation, wie man sie annimmt, schlechterdings

---

[27]) Ueberhaupt hat dieser Gelehrte die Frage in so fern verschoben, als er die Entstehung des Windes als das Unbegreifliche bezeichnet hat. Nicht einmal dem πόθεν wird der Begriff der „Entstehung" gerecht; vollends das ποῦ wird gänzlich ausser Betracht gestellt.

nicht aufrecht erhalten lässt[28]): warum bricht man nicht lieber mit einer Interpretation, die kein befriedigendes Verständniss des achten Verses in Aussicht stellt? Vielleicht würde man es thun. Aber eine wahre Wolke von Zeugen erhebt sich zu ihrem Schutz. Zwar die hervorragendsten Patristischen Exegeten gehören ihrer Reihe nicht an; weder Athanasius und Origenes, noch Hieronymus und Augustin. Um desto dichter wird die Schaar seit der Zeit der Reformation. „Ego retineo“ so hat Calvin sich erklärt „principium illud, quod similitudinem mutuetur Christus ab ordine naturae; docet, in vita etiam corporali mirificam Dei virtutem exstare, cujus ratio occulta est“.

---

[28]) Ihre scharfsichtigeren Vertreter konnten nicht umhin, sich zu Concessionen herbeizulassen, deren jede wie eine Desavuirung ihrer eigenen Voraussetzung erscheinen will. „Hauriunt omnes ex aëre vitalem spiritum“: so schreibt Calvin. Aber ist es nicht dadurch um die Vergleichung als solche geschehen? Der Wind kommt uns abhanden. Denn Luft und Wind: wie weit liegen die beiden Begriffe von einander ab! Nicht minder hat Chemnitz seine Interpretation erschüttert und in Frage gestellt, wenn er schreibt „beneficio aëris in hac vita ad auram vitalem quotidie fruimur“. Aber was hat ein beneficium mit einer geheimnissvollen Sache zu thun? Noch mehr Mühe haben neuere Vertreter der Exemplifikation gehabt, sich der Verlegenheit zu entwinden. Neander zieht sich auf die Auskunft zurück: „wie man die Macht des Windes sinnlich vernimmt, in der Mitte stehend zwischen zweien den Sinnen unerreichbaren Grenzpunkten, so ist es auch mit dem Wehen des göttlichen Geistes in den Wiedergeborenen“. In der schrankenlosen Macht hat selbst Schleiermacher unter Berufung auf das „ὅπου θέλει“ das Tertium zu erkennen gewähnt (a. a. O. I. S. 170). Und diese Unzuträglichkeiten haben den Irrthum der Voraussetzung nicht aufgedeckt!

Aber nicht minder entschieden hat sich eben dahin auch Luther bestimmt. Und seinem Vorgang sind die kirchlichen Theologen gefolgt.[29]) Durch sie ist diess Verständniss zu einem festen Bestande gekommen, und die Neueren haben dessen Consolidirung mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit erstrebt.[30]) Sie

---

[29]) Vgl. Quenstedt theol. did. pol. II. P. 474. Quenstedt erwehrt sich durch diese Auslegung des reformirten Dogma's von der operatio coacta. Aus dem zwölften Verse, so lehrt er, sey es klar, dass im achten von einem terrenum illustrationis causa die Rede sey. Nur ein einziger unter den kirchlichen Theologen, Dannhauer, wagte einen Widerspruch. Später trat Bengel mit einem solchen hervor. In der Pietistischen Aera war es Arnold, der einer abweichenden Annahme einen lebhaften Ausdruck gegeben hat; vgl. Evangelische Botschaft von der Herrlichkeit Gottes in Jesu Christo S. 627.

[30]) Man hat zu ihrer Rechtfertigung Autoritäten in's Feld geführt. In der Profanliteratur und in dem Alten Testament hat man dieselben zu finden geglaubt. Victorin Strigel war der erste, der eine Stelle in den Memorabilien des Xenophon (IV, 3. 14) den Exegeten zur Beachtung empfohlen hat. Später hat Knapp mit Befriedigung auf derselben beruht. Von Interesse ist sie allerdings. „Καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσιν, φανερὰ ἡμῖν ἐστίν, καὶ προςιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα· ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γενομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον". Für uns wiegt diese Parallele indessen nicht schwer. Wir haben niemals bemerkt, dass die Interpretation des N. T. aus den Classikern von Erfolgen begleitet gewesen sey. Unsegen hat sie statt dessen in Fülle gebracht. Mit gesteigerter Zuversicht hat man auf die Stelle im Coheleth (Cap. 11, 5) aufmerksam gemacht. „Gleichwie du nicht weisst den Weg des Windes und wie die Gebeine im Mutterleibe bereitet werden, also kannst du auch Gottes Werk nicht wissen,

ist ihnen geglückt. Es streitet sich dawider schwer. Die Aussicht auf Erfolg ist gering. Und doch will der Bann der Tradition durchaus durchbrochen seyn. Wir kommen sonst um den Aufschluss, den der Herr dem Pharisäer reichen will. Nicht von dem Winde, sondern von dem Geiste haben wir das πνεῦμα am Anfange des Verses zu verstehen. Diese Bedeutung hat es unmittelbar vorher, diese Bedeutung hat es alsbald darnach. Und in der Mitte sollte dessen Sinn ein ganz andrer seyn? Hätte Jesus den Wind in Gedanken getragen, so würde ohne Zweifel der gangbare, der angemessene Ausdruck, der Ausdruck ἄνεμος, zur Verwendung gekommen seyn.[31]) Also

---

das er thut in Allem". „Ad quem locum respexisse Servatorem vix dubitandum est, quia in ipso quoque arcana venti et generationis conjunguntur": dahin hat sich vor Knapp bereits Lampe erklärt. Ja Hengstenberg hat diess „respexisse videtur" bis zu dem Anspruch emporgeschraubt, dass wir uns hier vor der aufschliessenden Grundstelle für die Worte Jesu befinden. Wir stellen anheim, ob man sich lieber der Königin von Mittag gleichen will, welche die Weisheit Salomonis bewunderte, oder ob man es vorzieht, die Stimme Dessen zu hören, welcher spricht: siehe, hier ist mehr denn Salomo.

[31]) Die Ausleger machen bemerklich, dass in dem vorliegenden Falle die Bezeichnung des Windes durch πνεῦμα die ganz eigentlich gewiesene gewesen sey; die Wahl dieses Ausdrucks habe nahe gelegen. Nahe gelegen! Ja einem menschlichen Lehrer hätte ein Wortspiel dieser Art etwa gepasst: von diesem Lehrer sind wir sonst dergleichen nicht gewohnt. Uebrigens ist es noch immer die Frage, ob die Deutung des πνεῦμα vom Winde auch nur sprachlich eine vollkommen gesicherte sey. Das Neue Testament versagt die Garantie; auch die Lxx leistet sie kaum. Man hat die Thatsache geltend gemacht, dass jeden Falls die klassische Literatur sich in bejahendem Sinne entscheide. Aber es sind nur Dichter, welche sich

denn: „der Geist wehet, spiritus spirat, wo er will".[32]) Aber was hat nun der Herr mit dem Geiste, von welchem er sagt, dass er wehe, gemeint? Hat er den heiligen Geist, hat er den Parakleten in Gedanken, welchen er in den Abschiedsgesprächen seinen Jüngern in Aussicht stellt „derselbe wird bei euch, er wird in euch seyn", und den er am Tage seiner Auffahrt als die Verheissung des Vaters bezeichnet hat? Dann hätte er dem erstaunten Pharisäer keinen Aufschluss ertheilt, kein Geheimniss gelöst, sondern er hätte dem früheren ein noch dunkleres Räthselwort hinzugefügt. Prüfen wir die Worte genauer. Wir nehmen die Note mit auf den Weg, durch welche Bengel das πνεῖ erläutert hat. „In verbo et sono evangelii". Es ist ein Lichtblick, welchen diese Note erschlossen hat. Ihr Werth ist von hohem Belang. „Τὸ πνεῦμα πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις". „Ἀκούεις αὐτὴν": so viel erkennt der Herr dem Nikodemus zu. Und in der That hat derselbe die Stimme des

---

diese Licenz in poetischem Interesse gestatten. Das Nikodemusgespräch ist inzwischen kein Gedicht.

[32]) Die Entschiedenheit, mit welcher Bengel diese Fassung vertreten hat, war tiefer als durch das Argument, das er zum Ausdruck gebracht hat, motivirt. „Spiritui, non vento, vox et voluntas est". Darum hat ihn auch der Einwand nicht berührt, den man auf Grund des πνεῖ τὸ πνεῦμα wider ihn erhob. Wie anders liesse sich doch auch die wirksam gewordene Bewegung des Geistes seinem Namen und Begriff zufolge deuten, als eben vermittelst des πνεῖν? Die Aussage der Apostelgeschichte (Cap. 2, 2) „ἐγένετο ἦχος ὡς φερομένης πνοῆς βιαίας" will das Geräusch nicht mit dem Brausen eines mächtigen Windes vergleichen; sondern das ist mit derselben gewollt, dass die πνοή des in Wirksamkeit getretenen Geistes zur Cognition der erschütterten Zeugen gekommen sey.

Geistes vernommen. Aus einem zwiefachen Munde hat er sie gehört. Zuerst war es die φωνὴ τοῦ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ „bereitet dem Herrn den Weg“, die ihm in Ohr und Herz gedrungen ist. Aber darnach die Stimme Dessen, welchen der Täufer den νύμφιος nennt, und welcher sich selbst als den καλὸς ποιμήν bezeichnet, dessen φωνή die Schafe der Heerde erkennen. Diese Stimmen hat der Pharisäer gehört. Sie waren bislang auf Erden unerhört. Er schliesst, dass ein Neues in Vorbereitung begriffen sey; und zu seinem Nachtbesuche sieht er sich gedrängt. Diess ἀκούεις also erkennt der Herr ihm zu. Er zählt ihn nicht unter Die, zu denen er später im Tone der Rüge spricht: τὴν φωνὴν αὐτοῦ οὐκ ἀκηκόατε πώποτε (Joh. 5, 37). Aber seine Anerkennung ist beschränkt. Ein ἀλλά fügt er hinzu. Diess ἀλλά reiht die Rüge eines Mangels an. „Du weisst nicht, πόθεν ἔρχεται, und du weisst nicht, ποῦ ὑπάγει“.[33]) Der Ursprung dieser πνοή ist dir nicht bekannt; du weisst nicht darum, dass Gott es ist, welcher den Himmel zerrissen hat und dass die Kräfte des Himmels in den Fluss der Bewegung getreten sind. Eben so wenig kennst du ihr Ziel. Du weisst nicht, wohin es hinaus will mit den Wegen, welche die Weisheit Gottes eingeschlagen hat.[34])

---

[33]) In diese zwiefache Frage brechen auch die erschütterten Juden am Tage der Pfingsten aus. „Πῶς ἡμεῖς ταῦτα ἀκούομεν“: sie wissen es nicht. Aber sie wissen eben so wenig „τὶ ἂν θέλοι τοῦτο εἶναι.

[34]) Wir kennen einen andren Fall, in welchem das Wissen um das πόθεν und um das ποῦ mit gleich entscheidendem Gewicht in die Wagschale gefallen ist. Tief betrübt, traurig wie ein Weib, deren schwere Stunde gekommen ist, finden wir die Jünger, als ihnen der

Beides weisst du nicht. Aber du musst es wissen, du musst es lernen. Lerne es von mir, lerne es jetzt, in dieser für dich entscheidungsvollen Stunde. Denn Solches zu wissen, das ist für einen Jeden, der zur Wiedergeburt und zum Himmelreich gelangen will, der erste, der wichtigste Schritt. „Οὕτως (γάρ) ἐστι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος". Durch das eingeschaltete γάρ haben wir die Deutung der schwierigen Worte präjudicirt. In der That, sie sind dunkel. Was will das sichtlich betonte πᾶς? Und welche Bewandtniss hat es um das οὕτως ἐστίν mit nachfolgendem Nominativ? Diejenigen Ausleger, welche das πνεῦμα von dem Winde verstehen, befinden sich in einer Verlegenheit, der sie sich nur durch gewaltthätige Mittel zu entwinden im Stande sind.[35]) Aber auch wir finden uns vor keine leichte Aufgabe gestellt. Ihre befrie-

---

Herr seinen Abschied verkündigte. Sie schauen in eine trostlose Zukunft hinaus. Sie haben die Frage versäumt, ποῦ ὑπάγει ὁ διδάσκαλος. Wüssten sie darum, gedächten sie daran, dass er zum Vater gaht, zu dem Vater, von welchem er gekommen ist, dann würde die Trauer ihrer Herzen dem Jubel der Freude gewichen seyn.

[35]) Diesem Vorwurf kann Calvin nicht entgehen. „Talis" so schreibt derselbe „est vis spiritus sancti in homine regenito". Er improvisirt einen Begriff, auf welchen keine Indikation des Textes uns gewiesen hat. Chemnitz hat wohl zutreffender erklärt „talis est ratio regenerationis spiritualis"; nur hat er diese ratio nicht richtig aufgezeigt. Die Neueren, Keil, Meyer und Hengstenberg, vereinigen sich in der Fassung „die neue Geburt lasse sich verstandesmässig nicht begreifen, aber sie werde Jedem, der sie erlebt hat, durch Erfahrung gewiss". Der zuletzt genannte Theologe behauptet, dass das οὕτως die Erklärung des πνεῦμα vom Geiste unmöglich mache. Und doch drängt diese Partikel zu derselben hin. Denn nicht eine Vergleichung, sondern ein Aufschluss ist mit dem οὕτως gewollt.

digende Lösung ist inzwischen eine Sache der Nothwendigkeit. Wir schauen nach einer Parallele aus. Es geschieht selten in unsren Evangelien, dass ein οὕτως ἐστίν, das einen Nominativ in seinem Gefolge hat, uns vor Augen kommt.[36]) Aber nur einer von diesen wenig zahlreichen Fällen ist für den vorliegenden Zusammenhang relevant.[37]) Ein Zug in einer Parabel, — sie gehört dem zweiten Evangelisten eigenthümlich zu — in der Parabel vom Säemann (Marc. 4, 26) leistet uns den begehrten Dienst. „Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ“. „Οὕτως ἐστίν“: das ist das Problem, welches das nachfolgende Gleichniss zu lösen verspricht; und das ist der Aufschluss, welchen es ertheilen will. In der Weise wie die Parabel es darstellt wird das Himmelreich in der Welt erstehen, so geht es bei dessen Gründung auf Erden zu.[38]) Wie verstehen wir

---

[36]) Ein neuerer Ausleger hat die Aeusserung gewagt, dass die Darstellung Jesu eine ungenaue gewesen sey. Er hat auch Vorschläge gemacht, wie sich der Herr correkter und angemessener hätte ausdrücken können. Eine andere Voraussetzung ist gerathener; sie dürfte auch für das Verständniss die erspriesslichere seyn.

[37]) Andere laufen demselben nur scheinbar parallel. So Mtth. 19, 10: εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός. Oder Luc. 17, 34: οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

[38]) Hier haben wir die Markusstelle lediglich im sprachlichen Interesse implorirt. Einem späteren Zusammenhange behalten wir die Verwerthung ihres Inhalts vor. Bei der Beleuchtung des einzigen Falles, in welchem der Ausdruck ἀναγεννηθῆναι im N. T. noch wiederkehrt (1 Petr. 1, 23), kommen wir darauf zurück. Aber schon jetzt sey die nahe Verwandtschaft der Petrinischen Enunciation sowohl mit der Markusparabel wie mit dem Nikodemusgespräche aufgezeigt. „Ihr seid wiedergeboren“ so schreibt der Apostel „nicht

nun, von dieser Parallele geleitet, das οὕτως ἐστίν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος? Das ist dessen für uns nicht zweifelhafter Sinn: „so gehet es zu bei der Geburt eines neuen Menschen; das ist die Genesis der Geburt aus dem Geist bei einem Jeden (πᾶς), der sie erfahren will". Lernen, wissen muss er vor allen Dingen, πόθεν ἔρχεται, woher er komme, dieser spürbar, bemerkbar gewordene Geist; und auch das muss er lernen und wissen, ποῦ τὸ πνεῦμα ὑπάγει, auf welches Ziel seine πνοή berechnet sey.

Wir erheben den Anspruch, dass unsere Deutung des achten Verses durch die im neunten erfolgende Entgegnung des Nikodemus gerechtfertigt wird. Luther hat dem Pharisäer aus dieser letzten Frage seines Mundes einen herben, aber unverdienten Vorwurf gemacht. Es war eine irrige Voraussetzung, auf welche er denselben gegründet hat. Nicht diejenige Frage hat der Schriftgelehrte repristinirt, die er dem Herrn im vierten Verse im Affekt des Unmuths entgegnete. Die gegenwärtige nimmt einen näheren Bezug, sie hat im achten Verse ihr Motiv. Hier ruhen die „ταῦτα", nach welchen Nikodemus fragt; und eben hier auch die „ταῦτα", die der Herr am Schlusse des zehnten Verses im Auge hat. Sie betreffen das Wissen um das πόθεν und das Wissen um das ποῦ. „Bedarf es dessen für mich", so fragt der Pharisäer, „dass ich über diess beides im Klaren sey: wie kann das ge-

---

aus einer σπορὰ φθαρτή, nicht aus der σάρξ". Und wie das Gleichniss auf den unvergänglichen Samen weist, aus welchem das Reich und seine Kinder entstehen, so hat es der Herr dem Nikodemus enthüllt, dass nicht die σάρξ, sondern nur das πνεῦμα den neuen Menschen schaffen kann.

schehen?" Und Jesus erwidert: „sollte das dir, dem διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, ein Räthsel seyn? σὺ ταῦτα οὐ γινώσκεις?"[39]) „Διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ". Die gangbare Interpretation dieser Anrede kann dem Vorwurf der Willkür nicht entgehen. Dass Nikodemus ein „namhafter, ein viel bekannter, ein anerkannter Lehrer" gewesen sey: das wird durch den Text doch nicht bezeugt, und der Artikel garantirt es nicht. Und hätte es mit der Thatsache seine Richtigkeit: in wiefern fiele sie in diesem Zusammenhange in's Gewicht? Noch willkürlicher freilich sind Diejenigen verfahren, die uns den διδάσκαλος völlig entrücken, und die statt dessen auf der Voraussetzung beruhen, als hätte sich der Herr mit dem γραμματεύς, mit dem Kenner der heiligen Schriften, zu schaffen gemacht. Mit diesem γραμματεύς geht dann namentlich Hengstenberg in ein scharfes Gericht. Er habe eine Gnosis versäumt, die sonnenklar in den Schriften des Alten Testaments zu Tage lag. Es war verlorene Mühe, diesen Vorwurf zu begründen. Denn zu derjenigen Erkenntniss, wie sie hier in Rede stand, hätte keine wenn auch noch so reiche Schriftgelehrsamkeit gefrommt. Es ist ein ganz andres Motiv, aus welchem sich der Herr an den „διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ" gewendet hat. Nikodemus war ein Lehrer; allsabbatlich hat er seinen Mund in den Räumen des Tempels zu einem „ἄκουε, Ἰσραήλ" aufgethan. „Wessen nun" diese Frage wird an ihn gestellt „wessen versiehst du dich von Denen, die dich hören, und welchen Anspruch erhebst du gegen sie? Doch wohl den, dass sie dein Zeugniss annehmen,

---

[39]) „Οὐ γινώσκεις". Das ist ein andres, als das οὐκ οἶδας V. 8. Nikodemus wusste nicht weder das πόθεν noch das ποῦ. Aber er verstand nicht, wo er beides lernen und erfahren kann.

dass sie dir Glauben schenken, dass ihr Vertrauen dir entgegenkommen soll". Auch wir haben das lebhafte Gefühl, dass der zehnte Vers im Tone eines Missfallens, eines Vorwurfs, gehalten erscheint. Aber wir glauben, dass sich diess Missfallen ganz anders, als man anzunehmen pflegt, tenorisirt. Es wird sich ähnlich mit demselben verhalten, wie in einem Falle, in welchem sich ein Apostel gegenüber einer seiner Gemeinden befunden hat. Dessen hatten sich die Corinther unterwunden, einen Paulus mit misstrauisch prüfendem Auge zu beobachten. „Δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ" (2 Cor. 13, 3): so hat der Apostel über sie geklagt. Er ermahnt sie mit tiefem Ernste, ἑαυτοὺς πειράζετε, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε; anstatt mich zu prüfen, prüfet vielmehr euch selbst. Und er schliesst mit der Frage: ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτούς? findet ihr euch in eurer Stellung mir gegenüber nicht zurecht? Zwar einen entschiedenen Widerspruch, einen qualificirten Zweifel, lesen wir aus der Seele des Nikodemus nicht heraus. Aber Eins liegt zu Tage. Was der διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ von Seiten des Volks, zu welchem er redet, erwartet und verlangt, das scheint er Dem zu versagen, den er selbst als einen Lehrer von Gott gekommen anerkennt. Von der καθέδρα des Meisters steigt er nicht herab, die Stufe des demüthigen lehrbegierigen Schülers nimmt er nicht ein. Der Herr beachtet es. Und daraufhin bricht er in die Worte des elften Verses aus. „Wir[40]) reden was wir wissen und was wir geschaut

---

[40]) Man kann wie es scheint nicht zu der Ueberzeugung gelangen, dass das οἴδαμεν auf die Person des Herrn zu beschränken sey. Man setzt, durch den Pluralis gebunden, eine Mehrheit von Wissenden voraus. Alle Versuche solch' eine Mehrheit aufzuweisen

haben bezeugen wir, und unser Zeugniss nehmet ihr nicht an". Die Frage nach der Tendenz dieser mit so feierlicher Versicherung eingeleiteten Enunciation lässt sich nicht umgehen. Sie weist einerseits rückwärts, andrerseits weist sie nach vorn. Sie macht einen Abschluss, aber sie bereitet auch ein Neues vor; ja sie ist die Brücke, die von dem Einen zu dem Andren

---

sind inzwischen missglückt. „Ich und der Vater": diese Vermuthung haben die älteren Väter, wohl auf Grund von Joh. 8, 18, gehegt. „Ich und der Geist", so hat Bengel, „ich und meine Jünger" so hat Hengstenberg erklärt. „Ich und der Täufer": diese von Knapp vorgeschlagene, von Hofmann gebilligte und besonders von Baumgarten vertretene Fassung wurde eine Zeitlang als zu Recht bestehend anerkannt. Die Aussage Jesu, ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης τῇ ἀληθείᾳ (Joh. 5, 33) hat ihr zur scheinbaren Stütze gereicht; aber sie scheitert an der Thatsaehe, dass weder der Herr sich jemals dem Täufer coordinirt, noch auch Dieser solch' eine Coordinirung in Anspruch nimmt. Von Jesu hat Johannes gesagt „ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν, τοῦτο μαρτυρεῖ" (Cap. 3, 32); dagegen von sich selbst hat er bekannt: „ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ" (Cap. 3, 31). Dadurch verliert die gerühmte Interpretation ihren Halt. Nur von sich selbst hat Jesus bezeugen können, was er dem Nikodemus im elften Verse entbietet; auch hier ergreift das οὐδείς, welches den dreizehnten Vers eröffnet, seinen Platz. Allerdings nun hat sich der Herr des Pluralis bedient, während unmittelbar darauf zweimal der Singularis folgt. Tholuck macht darauf aufmerksam, dass auch Paulus ein ἡμεῖς verwende, wo er ausschliesslich seine eigene Person im Auge hat (1 Cor. 4, 10). Wir bedürfen dieser Erinnerung nicht. Wer den achten Vers richtig versteht, dem bereitet der Pluralis keine weitere Verlegenheit. Man vergleiche übrigens das unzweifelhaft echte δεῖ ἡμᾶς Joh. 9, 4, welches mit dem unmittelbar nachfolgenden πέμψαντός με identisch ist.

hinüberführt, die eine zweite Phase der Unterredung inaugurirt. Bisher hatte sich die Rede um die Gnosis bewegt: fortan will es auf den Glauben hinaus. Bisher waren ἐπίγεια der Gegenstand: jetzt schickt sich der Herr zur Verkündigung der ἐπουράνια an. Und in der Mitte zwischen beidem der gewichtvolle elfte Vers. Er schliesst ab, feierlich und ernst. Wer das von sich sagen darf, dass er nichts menschlich Erlerntes entbiete, (μὴ μεμαθηκώς Joh. 7, 15), sondern das, was er durch Intuition eines Schauenden erworben hat, der kann begehren, dass man zu seinen Füssen gesessen lerne, was nur bei Ihm zu lernen ist. Aber der Vers hebt auch wieder an, feierlich und ernst. Wer über ein solches Wissen die Verfügung hat, der darf auch verlangen, dass man ihm glaube, wenn er dem Auge die ἐπουράνια enthüllt, wenn er entschleiert, was nur der Glaube fassen und vertragen kann. Aber „das Zeugniss des Lehrers nahmet ihr nicht an. Wie werdet ihr vollends glauben wenn ein Andrer als ein blosser Lehrer reden wird?“ [41]) Und dieser Andre tritt auf. Jesus erscheint ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ. Ein

---

[41]) Man hat es in Abrede gestellt, dass der Herr, wenn er im elften Verse das οὐ λαμβάνετε beklagt, der Person des Nikodemus gedenke. Er habe überhaupt die ἴδιοι im Auge, von welchen der Evangelist im ersten Capitel im Tone der Klage erkläre „οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐκ ἔλαβον“. Aber Niemand gewinnt von dem Gespräche den Eindruck, als schütte Jesus diese allgemeine Klage in die Brust des Pharisäers aus. Sondern eben ihm hat er den wohl verdienten Vorwurf gemacht. Auch das πῶς πιστεύσετε im zwölften Verse zielt insonderheit auf ihn. Jesus hat den Mann in Empfang genommen, den ihm sein Vater zugewiesen hat. Der Erfolg ist ihm indessen zweifelhaft. Auf Hoffnung wider Hoffnung streut er den Samen des Worts in seine Seele aus.

Lehrer kann schweigen, wenn er Misserfolge in Aussicht nimmt; er kann schweigen es sey in Trauer oder in Unmuth. Der mehr als ein Lehrer ist, der findet sich gebunden im Geist. Mit dem zwölften Verse tritt der Lehrer zurück. Und der Heiland, welchen der Vater zum Zweck der Erneuerung der Welt und zum Zweck der Neugeburt aller Einzelnen gesendet hat, dieser Heiland stellt sich in den Vordergrund. Er kommt vom dreizehnten Verse ab zum Wort.

---

2. Der Heiland.

'Επίγεια und ἐπουράνια: an diese zwiefache Categorie hat der Herr das, was er zu verkündigen hat, vertheilt. Was gehört der einen, und was wiederum der andren an? und was überhaupt ist mit den beiden Ausdrücken gewollt? „An sich" so hat Hofmann erklärt (vgl. Comm. zum Briefe an die Ephes. S. 17) „an sich sind die ἐπουράνια nichts andres als τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und die ἐπίγεια sind τὰ ἐπὶ τῆς γῆς". Aber verhält es sich nun so, dass das, was sich auf Erden vollzieht, ein ἐπίγειον, während das, was im Himmel geschieht, ein ἐπουράνιον ist? In der That hat sich Knapp zu einer dahin gehenden Annahme veranlasst gefühlt. „'Επίγεια sunt ea, quae pertinent ad terram vel ad homines in terra versantes; ἐπουράνια sunt consilia ac decreta Dei in coelo quasi recondita, τὰ βάθη τοῦ θεοῦ". Und fast alle Neueren sind seinem Vorgange nachgefolgt. Sie haben kein Bedenken getragen, die Consequenz zu vollziehen, dass dann auch die Wiedergeburt der Categorie der ἐπίγεια zu überweisen sey.[42]) Ja Hengsten-

---

[42]) Nur ein einziger Ausleger hat diese Consequenz mit Unwillen als eine schlechthin unmögliche abgelehnt. Vgl. Bäumlein a. a. O. S. 47. Sollte die Wiedergeburt darum der Categorie der ἐπίγεια verfallen, weil sie sich auf Erden, weil sie sich an Menschen, die auf Erden sind, vollzieht: so würde auch die Vergebung der Sünden, die dem Gichtbrüchigen gespendet wird, als ein ἐπίγειον zu achten seyn. Denn der Herr hat es mit Nachdruck betont, dass er ἐπὶ τῆς γῆς (Mtth. 9, 6) diese Machtvollkommenheit bewähre.

berg hat die Behauptung gewagt, dass diese Consequenz durch das εἶπον ὑμῖν nicht bloss gerechtfertigt, sondern ganz eigentlich geboten sey.[43]) Wir halten dafür, es wäre verlorene Mühe, wenn man die ἐπίγεια und die ἐπουράνια aus dem Gesichtspunkt des Stoffes zu differenziren versucht. Stofflich muss ja Alles, was je aus Jesu Munde gekommen ist, ein ἐπουράνιον gewesen seyn. „Καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ" (Joh. 8, 28). Jeder derartige Unterschied wird durch diess ταῦτα nivellirt. Aber vielleicht, dass ein andrer sich entdecken lässt. Emsig und angelegentlich hat sich namentlich Calvin nach einem solchen umgethan; und er hat ihn denn auch zu erkennen geglaubt. „Ego iis subscribo, qui hoc ad docendi formam referunt. Tametsi enim coelestis fuit tota Christi concio, adeo tamen familiariter locutus est, ut sermo ipse terrestris quodammodo posset videri".[44]) Ohne eine erhebliche Modifikation machen wir freilich von diesem Vorschlage keinen Gebrauch. Denn nicht die „Forma" docendi ist das Unterscheidende und Unterschiedene, wohl aber das „docere" überhaupt, das docere, das von einer mächtigeren

---

[43]) Es ist aber noch die Frage, ob diess εἶπον ὑμῖν auf die Worte zu beschränken sey, die Jesus dem Nikodemus so eben entboten hat. Calvin hat sich abweichend erklärt. „Praeterea haec verba non debent restringi ad hanc unicam concionem". Ganz ähnlich Chemnitz: „refert se Christus hac quasi repetitione ad priores suas conciones, quas in festo Paschatis habuit".

[44]) Die gleiche, oder doch eine ähnliche Empfindung hat auch Chemnitz zum Ausdruck gebracht. „Christus coelestem sapientiam non proposuit linguis Angelorum, coelesti genere dicendi, sed simplici et quasi rudi ratione, quae captum mentis humanae in hac vita non excedat".

Erweisung überboten wird. Der Lehrer, welche δόξα sein Haupt auch umfliesst und wie hohe Dinge er auch zur Sprache bringt, redet dennoch τὰ ἐπίγεια[45]); während der Heiland, indem er sich als solchen offenbart, dem Auge und Ohre die ἐπουράνια erschliesst. Beide erscheinen eben ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ.[46])

[45]) Wir wiederholen es im Streit gegen Keil und Hengstenberg, dass die Wiedergeburt schlechterdings kein ἐπίγειον, dass sie diess vor allem nicht darum ist, weil sie „auf Erden vorgehe" oder sich „an Erdenbewohnern vollziehe". Dagegen bleibt die Behauptung im Recht, dass von dem Lehrer, welcher die Wiedergeburt, es sey ihre Nothwendigkeit oder ihre Genesis beleuchtet, dass von ihm als solchem, wer er auch immer wäre, ein εἰπεῖν τὰ ἐπίγεια zu prädiciren sey.

[46]) Es ist nicht gewagt, wenn wir uns dahin äussern, dass der Herr in der Predigt auf dem Berge recht eigentlich als ein εἰπὼν τὰ ἐπίγεια erscheine. Nicht auf Grund des Inhalts dieser Rede will diess Urtheil bestehen, sondern es basirt auf der Thatsache, dass Jesus in derselben durchweg als ein Lehrer gehandelt hat. So hat ihn der Evangelist um dieser Predigt willen ausdrücklich charakterisirt. „Ἦν διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων" Mtth. 7, 29. Die Menge hatte Wohlgefallen an diesem Lehrer, sie bewunderte ihn. Aber wie ganz anders verhielt es sich um den Eindruck, sobald die Stimme des Heilands verlautete! Da klagten sie „σκληρὸς ὁ λόγος οὗτος, τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν" (Joh. 6, 60). Und Er seinerseits klagt „τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε" (Joh. 8, 43). Er verheisst ihnen die Freiheit, und sie entgegnen entrüstet, dass sie eines Befreiers nicht bedürftig sind. Der Heiland ist es gewesen, welcher die ἀντιλογία τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτόν erduldet hat. So damals; so später. Den Lehrer hat man noch immer gerühmt: der gekreuzigte Erlöser blieb das Zeichen, welchem widersprochen wird. Die Missstimmung gegen das vierte Evangelium, die sich gegenwärtig zu einem unverhohlenen Hasse zu steigern scheint,

Man hat es bemerklich gemacht, dass Nikodemus von dem neunten Verse her verstumme, und man hat diess beharrliche Schweigen aus einem überwältigenden Eindruck, den er empfangen habe, zu deuten versucht. Es bedarf dieses psychologischen Erklärungsmittels nicht. Bisher hatte der Lehrer geredet. Es ist kein Uebergriff, wenn man dem Lehrer Bedenken entgegensetzt, oder wenn man Fragen an ihn zu richten wagt. Jetzt nimmt der Heiland das Wort. Die πνοή des πνεῦμα hatte Nikodemus verspürt. Aber die Deutung dieser Stimme ging über sein Vermögen hinaus. Sie wird ihm gewährt. Indem sich der Heiland vor seinen Augen verklärt, erfährt er das πόθεν, er erfährt auch das ποῦ. Wessen haben wir uns von ihm, wie wir ihn kennen gelernt haben, zu versehen? Dessen dürfen wir gewärtig seyn, dass er schweigend, aber mit gespannten Sinnen, der Eröffnung Jesu folgen wird. Der entscheidende Augenblick ist für ihn gekommen. Es wird sich zeigen, ob das Herz ihm aufgehen und ob der Glaube in seiner Seele wohnen wird.

Kraft einer zwiefachen Aussage hat sich der Herr dem Nikodemus als den Heiland bezeugt. Beide tragen an ihrer Spitze die Partikel καί.[47]) Ihr gegenseitiges Verhältniss wird

---

ist von hier aus erklärt. „Μόνον τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται“ Gal. 6, 12!

[47]) Alle Versuche, das καί am Anfange des dreizehnten Verses im Zusammenhange mit dem Voraufgehenden zu verstehen, namentlich dessen Auffassung im Sinne von at, atqui, als hätte es eine adversative Bedeutung „und doch kann ich allein auch die ἐπουράνια erschliessen“, alle diese Versuche konnten die Probe nicht bestehen. Die Partikeln leiten einfach die beiden Selbstbezeugungen des Heilandes als solchen ein.

vor allem zu ermitteln seyn. Eng, ja nexu indivulso einander verbunden, erscheinen sie gleichwohl different; die eine wie die andre umschliesst einen gesonderten Gehalt. Gehen wir auf den Ausspruch zurück, den der Herr dem Pharisäer im achten Verse entboten hat. „Du weisst nicht das πόθεν und du weisst nicht das ποῦ". Nehmen wir diesen Schlüssel in Empfang; er erweist sich als der passende. Es ist das πόθεν, welches im dreizehnten Verse erschlossen wird; es ist das ποῦ, dessen Geheimniss in dem vierzehnten zur Lösung kommt.[48]) Wir betrachten in erster Reihe den dreizehnten. Verhält es sich so, dass das πόθεν der Leitstern seiner Erklärung ist, so sind eben hierdurch die Worte „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς" als der Mittelpunkt desselben aufgezeigt. Da schwinden die Schwierigkeiten dahin, welche die Aussprüche an der Spitze und am Schlusse des Verses bereiten; und die Deutungen sind entgründet, auf welche die Verlegenheit geleitet hat. „Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου". Man hat die Worte von der Himmelfahrt Jesu verstanden; aber man hat es nicht bedacht, dass ein der Zukunft Zugehöriges das Perfektum nicht verträgt.[49]) Oder man hat sie in einem tropischen Sinne aufgefasst; aber man hat es nicht erwogen, dass sie in diesem Zu-

---

[48]) Lautet es doch wie ein Rückbezug auf diese Verse, wenn der Herr später andren Pharisäern gegenüber gesprochen hat: „ἐγὼ οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω, ὑμεῖς δὲ οὐκ οἴδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω" Joh. 8, 14.

[49]) Mit der Deutung auf die Himmelfahrt verglichen würde die bekannte Socinianische Erklärung immer noch erträglicher seyn. Vor dem Wortlaut kann sie unzweifelhaft besser bestehen.

sammenhange schlechterdings κατὰ τὸ ῥητόν zu deuten sind. „Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν". Nein, Niemand ist je in den Himmel gestiegen, dass er die ἐπουράνια hätte schauen können. Aber nicht das ist mit dem nachfolgenden εἰ μή gewollt, als griffe für den Einen, welcher hier geredet hat, ein solches ἀναβεβηκέναι Platz. Nicht aufgefahren ist dieser Eine in den Himmel, sondern hernieder ist er von daher gekommen, „ὅπου τὸ πρότερον ἦν" (Joh. 6, 62), von daher, wo zuvor seine Wohnung gewesen ist. Denn so und nicht anders will das Schlusswort „ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ" verstanden seyn. Man hat das Participium präsentisch gefasst; man hat an den durch Joh. 1. 51 garantirten Verkehr gedacht, in welchem auch des Menschen Sohn ununterbrochen mit dem Himmel gestanden habe. Namentlich Knapp[50]) hat sich in diesem Sinne ent-

---

[50]) Er schreibt: „Quamvis Christus in terra habitaret, tamen etiamnunc in coelo esse jure dicitur tanquam in domicilio proprio et suo". So viel hat dieser Theologe inzwischen anerkannt, dass die sprachliche Instanz die Erklärung, die er ablehnt, gestatte. Er selbst hat ein beweiskräftiges Beispiel aufgezeigt. Noch relevanter ist ein paralleles Apostelwort. „Δι' ὑμᾶς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς πλούσιος ὢν ἐπτώχευσεν" 2 Cor. 8, 9; reich ist er gewesen, er hat sich des Reichthums entäussert, er wurde arm. Nur ein einziger Einwand lässt sich mit anscheinendem Rechte gegen die Statuirung eines Particips des Präteritum erheben. Man sagt, in diesem Falle würde das Schlusswort mit dem Voraufgehenden tautologisch seyn. Aber mit Erfolg hat Hofmann diess Bedenken entgründet. Es komme, so erklärt er, auf eine genauere Beachtung des „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" an. Vgl. Schriftbew. I S. 134: „den Menschen, die von der Erde sind, wird derjenige Mensch und Menschensohn gegenübergestellt, welcher nicht von der Erde ist, sondern welcher im Himmel gewesen ist".

schieden, und die Neueren haben ihm beinahe einmüthig zugestimmt. Es ist auffallend, wie leicht man über eine Empfindung hinwegzukommen scheint, die in der That nur gewaltsam beseitigt werden kann. Diejenige Gemeinschaft mit dem Himmel, wie sie der Herr dem Nathanael gedeutet hat, befindet sich ja auf einem andren Gebiete und ressortirt zu einer andren Categorie, als die Thatsache, dass er vom Himmel auf die Erde herniedergekommen ist. Beides reiht sich nicht an einander, begrifflich ist das Eine dem andren fremd und fern. Unstatthaft ist die Betrachtung, in welche sich Augustinus verloren hat. „Miraris" so schreibt er „quia et hic erat et in coelo". Und er begegnet der Verwunderung mit der Frage „dominus coeli et terrae nonne poterat esse et in coelo et in terra?" Wir vermögen die Frage nicht zu bejahen. Ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ hat seit dem Moment seines καταβαίνειν die mansio im Himmel verlassen; der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου befindet sich in dem κάτω, sein Weilen ist in dieser Welt. Eines ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα, τὸν πέμψαντα αὐτόν, eines ὑπάγειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον, eines δέξασθαι τὸν οὐρανόν (AG. 3, 21), hat es bedurft: erst dann griff das εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ wieder Platz. „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" [51]). So bleibt es denn dabei, dass das καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ den Schwerpunkt trägt. „Ἄνωθεν, ἐκ τοῦ θεοῦ, bin ich gekommen". „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt".

---

[51]) So hat sich an einer andren Stelle seiner Abhandlung selbst Knapp erklärt: „Ego antequam in terram descendi in coelo versatus sum divini particeps consilii".

Indem er aber diess dem Nikodemus entbietet, hat er demselben zugleich das Geheimniss seiner Person offenbart[52]). Die stille Frage auf seinem Herzen „σὺ τίς εἶ“ hatte der Pharisäer die Herberge Jesu aufgesucht. Jetzt ist ihm seine Frage gelöst. Μαρτυρῶν, μαρτυρῶν περὶ ἑαυτοῦ, tritt der Herr vor dem Schriftgelehrten auf. „Παῤῥησίᾳ“ spricht er diess Zeugniss aus[53]); mit dem Anspruch ist es geschehen, ὅτι ἀληθὴς ἡ μαρτυρία μου ἐστίν. Das Zeugniss ist auf den Glauben aus; zu dem Glauben will es gedeihen, in welchem die Frage des neunten Verses „πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι“ zu ihrer Ruhe kommen kann. Wird es von diesem Erfolge begleitet seyn? „Πῶς πιστεύσετε, ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια“: diese Exclamation haben wir aus dem Munde Jesu gehört. Sie hat sich in einem kaum erwarteten Umfang bewährt. Grade dem πόθεν, wenn es zur Sprache kam, folgte der Widerspruch auf dem Fusse nach. „Ist dieser“ so fragen in Capernaum die erbitterten Juden „ist dieser nicht Josephs Sohn, dessen Vater und Mutter wir kennen? wie kann er nun sagen, dass er vom Himmel herniedergekommen sey?“ Und dahin äussern sie sich in Jerusalem: „er kann der Messias nicht seyn, denn wir wissen woher er stammt; wenn aber der Christ kommt, so

---

[52]) Den genauen Zusammenhang zwischen dem πόθεν und dem τίς, einen Zusammenhang, der fast an Identität zu streifen scheint, hat der Herr Joh. 7, 28 gegen die Juden hervorgekehrt, indem er fast in ironischem Tone zu ihnen spricht „κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί“.

[53]) Die Empfindung musste den Nikodemus überkommen, deren später die überwältigten Jünger geständig sind, da sie sprechen: ἴδε νῦν παῤῥησίᾳ λαλεῖς (vgl. Joh. 10, 24) καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις, νῦν οἴδαμεν, jetzt sind wir Wissende Joh. 16, 29.

wird Niemand wissen, von wannen er gekommen ist". Hat Nikodemus eine Ausnahme gemacht? Hat sein Beispiel die Frage dementirt, ob auch nur ein Einziger unter den Pharisäern und Schriftgelehrten gläubig geworden sey (Joh. 7, 48)? Gleicht er sich jenem Blinden, von welchem das neunte Capitel im Johannes berichtet hat[54])? Reformirt er die Anrede am Anfang „Rabbi, du bist ein Lehrer von Gott gekommen" zu dem besseren Bekenntniss „Rabbi, du bist Gottes Sohn"? Stehen wir vor der Hand von solchen Reflexionen noch ab. Hören wir statt dessen, wie der Herr sich ihm weiter als Heiland offenbart.

Mit einem καί fährt er fort. Ueber die Partikel haben wir uns schon erklärt. An das πόθεν reiht sie das ποῦ. „Ideo descendit de coelo": so hat Bengel zutreffend bemerkt. Der aus dem Himmel herniedergestiegen ist, dessen bleibendes Weilen auf Erden war nicht der vorbedachte Zweck. Sondern eine Mission hatte er empfangen, und sie wollte vollendet seyn. „Εἰς τοῦτο καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ πέμφαντός με ποιῶ" (Joh. 6, 38). Hatte er diesen Auftrag vollbracht, stand ihm der Anspruch zu „ἐτελείωσα τὸ ἔργον ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω" (Joh. 17, 4): so verstand sich das ὑπάγειν ὅπου τὸ πρότερον ἦν von selbst. Aber die Weise, in welcher sich diess ὑπάγειν vollzog, sollte selbst zu der höchsten Leistung seines irdischen Lebens gedeihen. Eben diess ist das Geheimniss des ποῦ. Durch die Erinnerung an

---

[54]) Vgl. Joh. 9, 35—38. Jesus spricht zu dem geheilten Blinden: glaubest du an den Sohn Gottes? „Herr, wer ist es, dass ich an ihn glaube?" „Der mit dir redet, der ist es". „Herr, ich glaube", und er betete ihn an.

einen Vorgang in der Wüste[55]), an ein Verfahren, welches dem Moses gewiesen worden war, hat Jesus dem Schriftgelehrten diess zweite ἐπουράνιον offenbart. Es ist auf die Beleuchtung des vierzehnten Verses ein intensiver Fleiss verwendet worden. Nicht nur die Commentare, sondern auch zahlreiche Monographien haben sich eingehend mit demselben befasst. Unter den letzteren hat sich namentlich die im Jahre 1812 von dem Bremer Theologen Gottfried Menken veröffentlichte einer besonderen Beachtung zu erfreuen gehabt. Vor allem will der Charakter der Aussage ermittelt seyn. Niemanden, so hat Tholuck bemerkt, selbst nicht dem bibelkundigsten Leser, würde es beigekommen seyn, in dieser Thatsache einen Typus auf Christum zu sehen. In der That, einen Typus im strengen Verstande des Worts hätte kein nüchterner Forscher in der denkwürdigen Thatsache zu erkennen geglaubt[56]). Wohl aber einen Typus in jenem abgeschwächten Sinne, in welchem ein Apostel den Ausdruck zur Verwendung bringt. Auch Paulus hat (1 Cor. 10) die Gemeinde auf Vorgänge in der Wüstengeschichte aufmerksam gemacht. „Unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen und durch das Meer gegangen,

---

[55]) Ἐν τῇ ἐρήμῳ. Die Note von Bengel „ubi nulla erat alia medicina“ wird durch eine Indikation des Textes nicht garantirt. Der Zusatz repristinirt eine Thatsache, deren jeder Schriftgelehrte kundig war. „Dort in der Wüste“; wie Luc. 20, 37 ἐπὶ τῆς βάτου, dort bei dem Busch.

[56]) Nur von einem einzigen wirklichen Typus auf Christum den Gekreuzigten weiss die h. Schr. Alten Testaments. Der Apostel Paulus hat ihn aufgezeigt. Vgl. 1 Cor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. „Pascha Judaicum“ so schreibt Bengel „typus est Paschatis christiani et novi“.

und sie sind alle auf Mosen getauft in der Wolke und im Meer. Aber an ihrer Vielen hat Gott kein Wohlgefallen gehabt, denn sie sind niedergeschlagen in der Wüste und Tausende wurden von den Schlangen umgebracht". Und er fährt fort: ταῦτα τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, ταῦτα τύποι συνέβαινον ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ εἰς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς[57]) κἀκεῖνοι ἐπεθύμησαν. In welchem Sinne nun hat der Apostel diese Vorgänge Typen genannt? Doch in keinem andren, als in welchem Bengel denselben gedeutet hat. „Sunt exempla, quibus erudiamur nos, unde discamus". Ein warnendes Bild aus der Vergangenheit hat er den Christen in Corinth πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν ἐν δικαιοσύνῃ vor Augen geführt. Es war eine analoge Tendenz, in welcher der Herr dem Nikodemus gegenüber das eherne Schlangenbild zur Sprache bringt. Eines Darstellungsmittels hat er sich bedient, das dem Pharisäer den Einblick in ein kündlich grosses Geheimniss vermitteln soll. Und welche Weisheit hat sich in der Wahl grade dieses Darstellungsmittels verklärt! Das war die Thatsache in dem Wüstenzuge, welche dem Volke in der bestimmtesten Erinnerung geblieben war. Sie haben die eherne Schlange in das Land der Verheissung mitgebracht, und in pietätvoller Dankbarkeit haben sie dieselbe bewahrt. Sie war ihnen ein σύμβολον σωτηρίας (vgl. Sapient. 16, 6), und das blieb sie ihnen noch, als ihren Augen das materielle Bild entzogen worden war.[58]) Aber ist es nun kein Typus, sondern

---

[57]) Diess καθώς will beachtet und an das gleiche καθώς im vierzehnten Verse des Nikodemusgesprächs gehalten seyn.

[58]) König Hiskias, wie diess II. Reg. 18, 4 berichtet wird, hat

nur ein Darstellungsmittel, dem wir gegenüberstehen: was ist es gewesen, das der Herr dem Nikodemus unter Vermittelung desselben erschlossen hat? Es war in aller Ordnung, wenn man auf die Grundstelle Numer. 21, 8 zurückgegangen ist. Der neueste Ausleger, A. Dillmann, hat sie (vgl. Comm. S. 119) dahin erklärt: „Gott schuf ein Mittel zur Paralysirung der Plage, dessen Gebrauch von Seiten des Individuums die Probe seines Glaubens und Gehorsams war. Das Mittel selbst, der Aufblick zu dem erhöheten Saraf, hat seine Kraft vermöge des Worts und Willens des Gottes, der seine allmächtige Heilkraft an dasselbe gebunden hat. Sich an diese Heilkraft Gottes mit vertrauender Bitte wenden, das war es, worin der Gebrauch des Mittels gestanden hat". Was die Grundstelle betrifft, so wird diese Fassung die unzweifelhaft richtige seyn. Ueber den alttestamentlichen Text hinauszugehen, das hat das Interesse und die Verpflichtung von Dillmann nicht erheischt. Aber für uns ersteht allerdings die Frage, ob es wirklich dasselbe, und nur dasselbe sey, was der Urtext enthält und was der Herr dem Schriftgelehrten zu erkennen giebt. Und diese Frage lässt sich nicht bejahen. Bei einem Darstellungsmittel greift eine vollkommene Congruenz zwischen dem καθώς und dem οὕτως niemals Platz. Wohl aber vielleicht statt

---

τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν, ὃν ἐποίησεν Μωϋσῆς, zerstossen. Denn ἕως τῶν ἡμερῶν ἐκείνων hätten die Israeliten dem Bilde eine abgöttische Verehrung dargebracht und dadurch Jehova die nur ihm gebührende δόξα versagt. So heisst es daher Sap. 16, 6: nicht das θεωρούμενον, sondern ὁ πάντων σωτήρ, ὁ ῥυόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ἔχων ἐξουσίαν ζωῆς καὶ θανάτου, Er allein sey der Urquell des Heils.

dessen eine Divergenz. Sehen wir zu! Es ist wohl derselbe Ausdruck, mit welchem das Verfahren des Moses und das Widerfahrniss auf Seiten Jesu bezeichnet erscheint; aber hier und dort ist dessen Bedeutung different. Die Aufrichtung des Schlangenbildes an einem Panier ist in der mosaischen Erzählung gemeint; aber das vierte Evangelium lässt es nicht zweifelhaft, dass unter dem ὑφωθῆναι nichts andres als die Kreuzigung Jesu zu verstehen sey[59]). Mit Plerophorie der Ueberzeugung hat Schleiermacher (vgl. zum Johannes I. S. 182) die Ansicht zur Geltung gebracht, dass sich der Herr der Grundstelle harmonisch als den für Alle zu einem Zeichen Aufgerichteten bekenne, als Den, durch dessen gläubiges Anschauen ein Jeder, wer er immer sey, zum Genuss des Lebens gelange. Aber unter dem Schutze einer anscheinenden Genauigkeit hat er unseren vierzehnten Vers seines wahren Ge-

---

[59]) Authentisch hat der Evangelist des ὑφοῦν Cap. 12, 33 dahin erklärt: τοῦτο ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν. Und der Herr selbst hat diese Interpretation gerechtfertigt. Denn wie anders kann er es Cap. 8, 28 meinen, wenn er zu den Juden spricht „ὅταν ὑφώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου", als dass sie es seyen, durch deren Hände er den Tod am Kreuz erleiden wird. Auch die Statuirung eines Doppelsinnes fällt vor diesen Autoritäten dahin. Man hat zugleich die Erhöhung Jesu zur Rechten des Vaters in dem Ausdruck zu finden gemeint, man hat das ὑπερύψωσεν Phil. 2, 9, ebenso das ὑψωθείς AG. 2, 33; 5, 31 zur Geltung gebracht. Bereits Quenstedt hatte sich dahin erklärt (vgl. Theol. did. pol. II. P. 253: ὑφωθῆναι crucifixionem et mortem denotat, non tamen exclusa exaltatione victoriosa); unter den Neueren hat besonders Tholuck ihm zugestimmt. Das Johanneische Evangelium lehnt diesen „Vollsinn" ab.

halts zu entkleiden gewusst. Diess hat er auch dadurch gethan, dass er das teleologische ἵνα zu einer dominirenden, das Ganze beherrschenden Stellung erhoben hat. Und auch in sofern hat er den Schein des Rechts auf seiner Seite gehabt. Schon ein älterer Exeget, Vitringa, hatte diesen Schein bemerkt und bemerkbar gemacht. Er schreibt: videtur Christus fidem in se componere cum intuitu serpentis, qui Israelitis, quotquot a morsibus serpentum sanari cupiebant, praeceptus fuerat". Aber „videtur": nur so viel hat dieser Forscher anerkannt. Eine Divergenz zwischen dem καθώς und dem οὕτως entging seinem klaren Auge nicht. Und sie besteht. Es hat einen andren Klang „Μωϋσῆς τὸν ὄφιν ὕψωσεν", und einen andren, „δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου". Allerdings hatte Moses eine Weisung Jehova's vollzogen; aber einer Intercession von Seiten des Mittlers hatte es bedurft, dass er diese Weisung von der Gnade des Erbarmers empfangen hat. Halten wir daran das δεῖ, welches in der zweiten Hälfte zur Verwendung kommt. Es ist uns aus zahlreichen Fällen bekannt. In den Tiefen der göttlichen βουλή hatte es seinen Grund. Und welche Divergenz tritt vollends zu Tage, sobald man die Empfänger in dem einem und in dem andren Falle in's Auge fasst! Dort waren es Einzelne; es waren die Individuen, welche der Biss der Schlangen getroffen hat[60]). Hier ist es das πᾶν, der κόσμος, hier ist es die schier verlorene

---

[60]) Vgl. Numer. 21, 9: καὶ ἐγένετο, ὅταν ἔδακεν ὄφις ἄνθρωπον, καὶ ἐπέβλεψεν εἰς τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη. „Ὅταν". Also ein Fall wird gesetzt. Er trat vielleicht in einem bedeutenden Umfange zu. Immerhin sind es nur Einzelfälle gewesen, in welchen sich das Wunder der Heilung vollzogen hat.

Welt, die der ἀπώλεια rettungslos zu verfallen schien[61]). Jenen Individuen wird ein Rettungsmittel gewiesen, das ihrer Plage ein Ende setzen kann. Was die Welt betrifft, so wird ihr nichts geringeres als die Rettung selbst von Seiten Gottes zum Geschenk gemacht. Denn οὕτως hat sie Gott geliebt; in Christo dem Gekreuzigten nimmt die Welt die δωρεὰ ἀνεκδιήγητος in Empfang. Und doch hat der Herr trotz dieser Divergenzen die Numeristelle zum Darstellungsmittel seiner Eröffnung gemacht. Die Partikeln καθώς und οὕτως weisen mithin auf eine Analogie. Es muss eine solche vorhanden seyn. Welche aber wird es seyn? Es hat an Solchen nicht gefehlt, welche unbeirrt durch entgegenstehende Bedenken das blosse Darstellungsmittel zum Range eines qualificirten Typus erheben. Mit Entschlossenheit hat sich namentlich Hengstenberg auf diesem Wege vorgewagt. „Christus" so schreibt dieser Gelehrte (a. a. O. I. S. 206) „ist das Gegenbild der Schlange, sofern er die schädlichste aller schädlichen Potenzen, die Sünde, auf sich genommen und stellvertretend gebüsst hat". „Was der Apostel lehre, wenn er Röm. 8, 3 geschrieben hat, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, oder wenn er 2 Cor. 5, 21 erklärt, ὁ θεὸς τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν: eben das sey sowohl in der Grundstelle der

---

[61]) Namentlich in dem Johanneischen Evangelium ist es die Welt, welche auffallend häufig als der Gegenstand bezeichnet wird, auf welchen die Gottesliebe und Gottesgabe berechnet war. So Cap. 6, 33: ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Cap. 6, 51: ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Cap. 3, 16. 17: ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος.

Numeri wie auch in unsrem vierzehnten Verse gewollt". Nur vereinzelte Stimmen (wie die des verewigten Keil, a. a. O. S. 172) haben dieser Anschauung Beifall geschenkt. Vor der vernichtenden Critik von Hofmann (vgl. Schriftbeweis II. S. 302) konnte sie nicht bestehen[62]). So wiederholt sich denn die Frage nach der vorauszusetzenden Analogie. In einem Dreifachen scheint uns dieselbe zu bestehen. Zuerst. Demgemäss wie Moses den Saraf in der Wüste aufgerichtet hat war auch die Erhöhung des Menschensohnes an das Kreuz ein δεῖ, die Sache einer Nothwendigkeit. Denn wie für die verwundeten Israeliten von jenem Zeichen her die Errettung von ihrer Plage gekommen ist, so konnte die Welt nur von dem Gekreuzigten her vor der ἀπώλεια bewahrt zu der Erneuerung des Lebens gelangen. Sodann. Wie es geschehen ist, dass der Saraf den verwundeten Israeliten διὰ τὸν πάντων σωτῆρα θεόν zu ihrer Genesung geholfen hat, so bleibt es nicht aus, dass der Gekreuzigte, weil er vom Himmel gekommen, von Gott gesendet, zum Heiland für Alle berufen ist, der verlorenen Welt der Erneuerer ihres Lebens wird. Zuletzt. Wie den

---

[62]) Die eigene Anschauung dieses Auslegers verfällt freilich auch ihrerseits der Critik. Er schreibt: „der Sohn ist der Welt Richter, er wird aber der Welt Heiland seyn. Man wird in ihm, dem Gekreuzigten, denselben Gott, der die Sünde straft, die Möglichkeit des ewigen Lebens darbieten sehen". Aber es war doch kein Gericht, welches Jehova an dem Volk in der Wüste vollzogen hat, es war eine παιδεία, die den καρπὸς εἰρηνικὸς τῆς δικαιοσύνης in Aussicht nahm. Dillmann hat (a. a. O. S. 119) mit Recht den pädagogischen Charakter des Vorgangs in der Wüste hervorgekehrt. Die Qualität des Richters hat der Herr im siebzehnten Verse ausdrücklich von sich abgelehnt.

Israeliten in der Wüste nur in dem Falle von dem Saraf her ihre Heilung und Rettung kam, wenn sie im Glaubensgehorsam das eherne Schlangenbild betrachteten, so wird der Welt und jedem Einzelnen nur dann von dem Gekreuzigten her die Sicherung vor der ἀπώλεια, der Eingang zum Leben zu Theil, wenn das Auge des Glaubens den Heiland der Welt erfassen will. „Πᾶς ὁ πιστεύων": auf diesem πιστεύειν bleibt Jesus beruhen. Zweimal, V. 15 und V. 16, hat er diess Erforderniss betont. Und ein Zwiefaches ist dessen Gegenstand. Glauben soll man, dass der Herr vom Himmel herab gekommen ist, Er der υἱὸς μονογενὴς τοῦ θεοῦ, wie er als solcher V. 16 ausdrücklich bezeichnet wird; und glauben soll man, dass er darum auf Erden erschienen ist, dass er sein Leben lasse für das Leben der Welt. Glauben soll man diess πόθεν wie diess ποῦ. Beides hat Jesus dem Nikodemus entschleiert; die ἐπουράνια hat er ihm kund gethan. Πῶς αὐτὰ πιστεύσετε: das hatte er prognostisch an die Spitze gestellt. Wir haben gesehen, den Glauben an sein πόθεν haben die Juden ihm versagt. Sie haben aber auch das Gleiche gethan, so oft sein ποῦ zur Sprache gekommen war. Ihren Spott haben sie es gehabt; lästerlich sind die Vermuthungen, in welchen sie sich ergehen[63]). Aber Nikodemus? Wir haben die Frage, welchen Eindruck der Pharisäer von den Eröffnungen Jesu empfangen habe, bislang noch zurückgestellt. Jetzt bricht dieselbe drin-

---

[63]) Vgl. Joh. 7, 20: du hast einen Dämon; wer will dich denn tödten? Cap. 7, 35: wohin will er denn gehen? Etwa unter die Zerstreuten bei den Griechen? will er vielleicht die Griechen lehren? Cap. 8, 22: will er denn sich selbst tödten, da er von seinem ὑπάγειν spricht?

gender hervor. Die Vermuthung hat ein freies Feld. Sie neigt sich wohl dahin, dass der schweigende Mann in einem Schwanken zwischen widerstreitenden Gefühlen begriffen war. Verhielt es sich so: dann fiel Dem, welchem er gegenüberstand, eine Schuld nicht zur Last. Später (Joh. 10, 24) umringen ihn die Juden und klagen: wie lange hältst du unsere Seelen auf? Bist du der Christ, so sage es uns frei heraus! Was sie vermissen, das hatte Nikodemus in überfliessendem Maasse empfangen: Frei heraus hatte ihm der Herr die ἐπουράνια enthüllt. Und gleichwohl ist er seiner Sache nicht gewiss? Πῶς ταῦτα δύναται γενέσθαι, so hatte er gefragt; und die Antwort wies ihn auf den Glauben hin. Er kann noch nicht glauben; er zweifelt noch. „O dass du glauben könntest“: so hat der Herr Marc. 9, 23 zu jenem bekümmerten Vater gesprochen; und mit Thränen brach derselbe in die Worte aus: Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben! Diese stille Bitte lesen wir auch aus der Seele des Nikodemus heraus. Schneide den Zweifelsknoten entzwei! Und Jesus schickt sich zur Gewährung dieser Bitte an. Nicht als Lehrer tritt er auf. Auch als den Heiland bezeugt er sich nicht mehr. Sondern wer hebt von nun ab zu handeln an? Wie nennen wir ihn, wenn er den Bann einer hindernden Macht durchbricht, wenn er eine Seele zu ihrer Ruhe geleiten will? Der Seelsorger hat sich zuletzt an dem Nikodemus verklärt, der Seelsorger, welcher den glimmenden Docht des Glaubens in eine fröhliche Flamme zu wandeln sucht.

---

3. Der Seelsorger.

Mit einer Voraussetzung treten wir in die Betrachtung ein, deren Recht die ältere Exegese niemals angefochten hat, die aber seit dem Humanisten Erasmus von namhaften Auslegern bestritten wird. Nicht Jesus setze im sechszehnten Verse die Ansprache an den Pharisäer fort, sondern der Evangelist ergreife das Wort, er stelle Reflexionen an, zu welchen er sich auf Grund des mitgetheilten Zwiegesprächs veranlasst sah. Tholuck reiht stattliche Gründe an einander, dass es sich so und nicht anders verhalte. Indessen ist es die Frage, ob ihr Gewicht entscheidend oder zwingend sey. Für uns schlagen sie nicht durch. Den Gegengründen verbleibt unseres Erachtens unzweifelhaft der Sieg. Wir berufen uns nicht auf die Partikel, welche der sechszehnte Vers an seiner Spitze trägt[64]). Wir enthalten uns auch jeder Pression auf das Gemüth und verwerthen die Frage nicht, ob dieser überwältigende Ausspruch aus einem andren Munde als aus dem Munde des Eingeborenen kann gekommen seyn[65]). Selbst das von Knapp

---

[64]) Irgendwie fällt allerdings diess γάρ bei der Entscheidung in's Gewicht. Der Zusammenhang will freilich richtig verstanden seyn. Das οὕτως γάρ weist auf das voraufgehende οὕτως zurück. „So muss des Menschen Sohn erhöhet werden. Denn so weit ist die Liebe Gottes zu der Welt gegangen, dass er seinen eigenen Sohn zum Zweck ihrer Rettung geopfert hat".

[65]) Komme gleichwohl diese Empfindung zu einem kurzen Wort. Welche Voraussetzung macht die Enunciation von Dem, welcher sie

zur Geltung gebrachte Argument „dass der Evangelist es sonst immer „indiciis claris“ erkennbar macht, wenn er selbsteigene Reflexionen in seine Darstellung zu verflechten gedenkt“ selbst diess stellen wir als irrelevant beiseit. Es ist ein andrer Umstand, welcher unsrer Ueberzeugung zum soliden Fundament gereicht. Wäre die Unterredung mit dem fünfzehnten Verse zum Ende gekommen, so hätte es derselben an dem schlechthin unentbehrlichen Abschluss gefehlt. Eins würden wir vermissen; diess Eine war der Herr dem Manne noch schuldig, den seine Huld doch einmal empfangen hat. „Ihr müsset aufs Neue geboren werden“: mit diesem dahin tenorisirten δεῖ hatte er begonnen. „Wie kann das geschehen?“ so hat ihn der Pharisäer gefragt. Und in dem Anspruch, dass er glauben müsse, hat das erfolgende Zeugniss des Heilands culminirt. Aber der da weiss was in dem Menschen ist, der hat die stille Frage „wie kann ich glauben?“ in dem Herzen des schwankenden Mannes erkannt. Er will ihn weisen, er will ihm helfen. Das kann der Lehrer nicht thun, das wird auch durch ein feierliches Zeugniss nicht erbracht. Nur einer seelsorgerlichen Einwirkung wird ein Erfolg in Aussicht stehen. Und der Seelsorger tritt auf. Hodegetisch nennen wir das Verfahren, das wir ihn V. 16 bis 18 einschlagen sehen; und dasjenige elenchtisch, mit welchem er V. 19 bis 21 zum Abschluss kommt. Einerseits hat er Alles gethan, um den Pharisäer für den Glauben zu gewinnen; andererseits hat er ihm

---

gesprochen hat? Er hat dem Vater in sein Herz geschaut, im Schoosse des Vaters muss er gewesen seyn, er bezeugt was er mit Augen gesehen hat. Selbst der Adlerflug eines Johannes hätte die Conception dieses Ausspruchs nicht erreicht.

die Wurzel enthüllt, welcher sein Zweifeln und sein beharrliches Schwanken entsprossen ist. Sehen wir zu, ob dieser Ueberblick über den Rest des Gesprächs sich bewährt.

Verhält es sich nun so, dass es der Seelsorger ist, welcher im sechszehnten Verse zum Worte kommt, der Seelsorger, der zum Glauben helfen und für den Glauben gewinnen will: so ist der Wandel der Stimme, wie er von nun ab bemerkbar wird, aufs Befriedigendste erklärt[66]. „Ἤθελον παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου“: so schreibt der Apostel (Cap. 4, 20) an die Galater, an sie, die er zwischen Glauben und Unglauben schwanken sah. Zu diesem Wandel der Stimme hat auch der Herr sich dem Nikodemus gegenüber veranlasst gesehen. Beachten wir dessen Nerv. Als den καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ hatte sich der Heiland im dreizehnten Verse dem Pharisäer offenbart. Diess καταβαίνειν lautete wie ein selbsteigener Entschluss, wie ein Entschluss, den er gefasst und den er verwirklicht hat. Ein überraschend verschiedener Ton bricht aus dem sechszehnten Verse hervor. Im dreizehnten hatte sich Jesus als den ἐκ τῶν ἄνω herniedergekommenen Heiland bezeugt: hier substituirt er dem καταβὰς ein ἀποσταλείς. Was er den Juden wiederholt eröffnet hat (Joh. 7, 28. 29; Cap. 8, 42) dass er nicht ἀφ' ἑαυτοῦ gekommen, sondern dass er als Abgesandter Gottes unter ihnen erschienen sey: dasselbe spricht er auch gegen

[66]) Unzweifelhaft ist dieser Wechsel im Charakter der Rede das wahre und eigentliche Motiv, weshalb man den gewichtigen Abschnitt auf das Niveau einer Reflexion des Evangelisten herabzudrücken wagt. Für uns ist derselbe ein überführendes Argument für die Continuität der Rede des Herrn.

den Nikodemus aus, und mit bemerkbarem Nachdruck hat er es ihm gegenüber betont[67]). Aber er lässt ihn auch wissen, was er den feindselig streitenden Juden verschwiegen hat. Ihm entschleiert er auch das Motiv, weshalb Gott der Welt seinen eingeborenen Sohn gegeben hat; er enthüllt ihm das Ziel, auf welches diese Sendung desselben berechnet war. „Οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον". Gottes Motiv war seine überschwängliche Liebe zu der Welt[68]), und sein

---

[67]) Hier zuerst im ganzen Verlaufe des Gesprächs hat er den Namen Gottes genannt, und diesen Gott hat er als Den bezeichnet, welcher Ihn, seinen eingeborenen Sohn, in die Welt gesendet, ihn der Welt gegeben hat.

[68]) Die Partikel οὕτως kann in diesem Zusammenhange schlechterdings nichts andres bezeichnen, als den hohen Grad der Gottesliebe, einer Liebe, die zur Dahingabe des eigenen Sohnes bereit gewesen sey. Vgl. Marc. 12, 6: „da hatte der Herr des Weinbergs noch einen einigen Sohn, der war ihm lieb; ἔτι ἕνα ἔχων υἱὸν ἀγαπητόν. Und er sprach: was soll ich thun? Diesen meinen geliebten Sohn werde ich senden". Ἔδωκεν, so lesen wir. Das Verbum deckt sich durchaus mit dem Paulinischen παρέδωκεν. Vgl. Röm. 8, 32: ὅςγε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν. In der Erhöhung an das Kreuz hat sich diess δοῦναι nicht bloss vollendet, sondern sie ist dessen wahrer und eigentlicher Vollzug. Bengel: ἔδωκεν, in crucem. Den Umstand, dass sich der fünfzehnte Vers in dem sechszehnten buchstäblich wiederholt, haben wir bereits berührt. Jetzt machen wir darauf aufmerksam, dass wir dennoch vor keiner puren Wiederholung stehen. Das ἵνα V. 15 stand in Abhängigkeit von dem δεῖ; „so musste es gehen, wenn es der ἀπώλεια zu wehren galt". Dagegen V. 16 wird diese Rettung zum ewigen Leben als die Absicht der göttlichen Liebe klar gestellt.

Ziel war die Rettung der Verlorenen, ihr freier Zugang zum Leben. Denn nicht als ihren Richter, sondern als ihren Retter habe Gott seinen Sohn in die Welt gesandt. Nur Eins habe er begehrt. Sie sollen ihn annehmen, sie sollen an ihn glauben. Sie sollen die Gabe Gottes nicht verschmähen. Ihr Glaube entrinne dem Gericht. Freilich wird er die Tenne fegen und die Spreu mit ewigem Feuer verbrennen. Aber die diesem Gericht verfallen, sie haben sich selbst das Urtheil gesprochen; sie haben im Unglauben die Gabe der Liebe abgelehnt. Sie war geeignet, diese an den Nikodemus gerichtete Ansprache, den Pharisäer für den Glauben zu gewinnen. Sie lautete so lockend, sie zog, man möchte sagen, unwiderstehlich an; ihr musste das Herz sich aufthun wie dort der Lydia in Philippi zum willigen, zum fröhlichen Empfang. Welch' eine Liebe, dass Gott seinen einigen Sohn dahingegeben, dass er einem Jeden den Weg zur Rettung und zum Leben erschlossen, und dass er im Glauben an Den, den er gesendet und gegeben hat, die ἐξουσία zur neuen Geburt, zum Erwerbe der Kindschaft und zur κληρονομία τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν verliehen hat![69]) Wer mag da widerstreben? wer mag es vor-

---

[69]) Man durfte es erwarten, dass das zu Ende gehende Gespräch zu dessen Anfang zurückkehren wird. Des Ausdrucks der Wiedergeburt entbehrt der Abschluss allerdings. Sachlich findet sich indessen der Gedanke wirklich vor. Wir bitten um die Vergleichung von Joh. 1, 12. 13. „Ὅσοι ἔλαβον αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐκ θελήματος σαρκὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Hier ist der enge Connex zwischen dem Glauben an den Namen Jesu und der neuen Geburt garantirt. Der Zusammenhang ist viel enger, als wie ihn Hengstenberg (a. a. O. S. 211) versteht, indem

ziehen, statt dessen ein ἔνοχος τῇ κρίσει zu seyn? Und wenn diess nun dennoch geschieht, wie erklärt sich solch' ein Widerstand?

Es ist der letzte mit dem neunzehnten Verse anhebende Abschnitt, welcher auf diese Frage die Antwort giebt. Hier empfängt die Genesis der Glaubenslosigkeit ihr Licht. Elenchtisch haben wir den Ton dieser abschliessenden Worte genannt. Was der Herr von dem Parakleten geweissagt hat, „ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ“ (Joh. 16, 9): das gleiche Geschäft vollzieht er jetzt am Ende dieses Nachtgespräches selbst. Aber der neunzehnte Vers ist es noch nicht, der die Spitze der Rüge gegen die Person des Nikodemus kehrt. Er bricht der seelsorgerlichen Bestrafung desselben erst die Bahn. Er bereitet sie durch eine allgemein gehaltene Klage vor, die überhaupt über die „ἄνθρωποι“ erhoben wird. Wir wissen, wer diese „Menschen“ sind. „Er kam εἰς τὰ ἴδια, und die ἴδιοι nahmen ihn nicht an“. Israel wies ihn ab. Und warum? „Ὅτι τὸ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθεν“. „Er war τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων“ (Joh. 1, 4). „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12). „Ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα“ (Joh. 12, 46). „Glaubet an das Licht, dieweil ihr es habt, damit ihr des

---

er den Glauben als die Vorbedingung der Wiedergeburt bezeichnet hat. Allerdings schliesst der Unglaube die Neugeburt aus. Aber ebenso gewiss schliesst der Glaube dieselbe ein. Mit dem Glauben ist das Alte vergangen und ein neuer Mensch ersteht. Die Wiedergeburt ist Gottes Sache, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν: des Menschen Sache ist der Glaube. Den Glaubenden ist die Gottesthat gewiss; ja sie ist an ihnen schon vollbracht.

Lichtes Kinder werdet" (Joh. 12, 36). „Er war τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον" (Joh. 1, 9). „Diess Licht nun scheinet in der Finsterniss, und die Finsterniss ergriff es nicht" (Joh. 1, 5). Sie ergriff es nicht; denn es war eben das Licht. Πρὸς ὥραν waren sie wohl fröhlich in seinem Glanze. Aber bald lernten sie es hassen. Es deckte auf, was bislang verborgen war. Es strafte ihre Werke, und diese Werke waren πονηρά. Sie liebten die Finsterniss mehr als das Licht[70]). So ist ihnen das φῶς τῆς ζωῆς zu einem Geruch des Todes geworden. „Ihr wollet nicht zu mir kommen, dass ihr das Leben in meinem Namen haben möget, in eurer Sünde werdet ihr sterben". Von Israel im Ganzen hat der Herr im neunzehnten Verse gezeugt. In dem angeschlossenen zwanzigsten, kraft des „πᾶς γάρ", macht er die Anwendung auf Einzelne, auf den Mann der vor ihm steht insonderheit. Schwankend zwischen Unglauben und Glauben ist der Pharisäer anzusehen. Entschied sich das Zünglein der Wage negativ: so soll er lernen und wissen, πῶς τοῦτο ἐγένετο. In dem τὰ φαῦλα πράσσειν, in dem μὴ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν ruht der Grund[71]). Will er zum Glauben gelangen, so gilt es vor allem, die hindernde Potenz zu beseitigen. Aber welchen Inhalt schliesst die Rüge ein? und welchen Sinn hat des Seelsorgers Rath? Es ist nicht gelungen, durch sprachliche Mittel

---

[70]) Wir repristiniren die herrlichen Noten von Bengel. Zu dem ἠγάπησαν hat er bemerkt „non rependerunt amorem amori divino"; und zu dem μᾶλλον „amabilitas lucis eos perculit; sed obhaeserunt in amore tenebrarum".

[71]) Vgl. Bengel zu V. 20: ὁ ἔλεγχος εἰς φῶς ἄγει τὰ πράγματα".

die Rüge in dem Maasse abzuschwächen, dass sie dem Nikodemus gegenüber nicht zu hart erscheint[72]). Wie aber traf sie, in der Strenge des Ausdrucks verstanden, bei ihm zu? Man wird sich doch schwer dazu entschliessen, ihm dasjenige im Ernst zu imputiren, was der Apostel einer seiner Gemeinden in einem abschreckenden Bilde vor Augen führt. Er schreibt (Ephes. 5, 11): μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα αἰςχρόν ἐστιν καὶ λέγειν, τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται. Er exemplificirt diess πάντα durch πορνεία, ἀκαθαρσία, πλεονεξία, und er erklärt, dass in solchen Fällen von einer Theilnahme am Reiche Jesu keine Rede sey. Nein, in diesem nächtlichen Bilde wird Niemand so leicht den Mann erkennen, der seinen Nachtbesuch bei Jesu abgestattet hat. Und doch, und doch! Einen andren Massstab hat das Menschenurtheil, und einen andren die κρίσις δικαία des Herrn. Er findet ein φαῦλον, wo keines Menschen Auge es entdeckt; Er vermisst die ἀλήθεια, wo ein Mensch sie willig anerkennt. Selbst wir erkennen das φαῦλον in dem Herzen eines andren Pharisäers, jenes Mannes, den das Gleichniss in's Mittel stellt, wie er ruhmredig im Tempel gebetet hat. Sich selbst hat er gerechtfertigt, und der Rechtfertigung Gottes ging er fehl.

---

[72]) Diesen Versuch hat Bengel angestellt. „Τὰ πονηρά, maligna, est quiddam deterius quam φαῦλα, prava“. Aber grade die τὰ φαῦλα πράξαντες hat der Herr Joh. 5, 29 als Diejenigen bezeichnet, welchen die ἀνάστασις κρίσεως in sicherer Aussicht steht. Auch zwischen dem πράσσειν und ποιεῖν ist kein nachweisbarer Unterschied. Beides kommt auf jenes κατεργάζεσθαι hinaus, welches Paulus Röm. 2, 9. 10 in Verwendung bringt.

Wir erkennen es sogar in der Gestalt jenes edlen jugendlichen ἄρχων, der Jesu zu Füssen gefallen war. Wir erkennen es an dem Erfolge. Jesus selbst sahe ihn an, und „liebte ihn". Und doch ist es geschehen und es musste geschehen, dass sich die Pforte des Reichs vor ihm geschlossen hat. Aber nun Nikodemus? Wo hat sich bei ihm die wunde Stelle befunden, dass er ein πράξας τὰ φαῦλα heissen kann? Es bedarf der Vermuthungen nicht. Der Evangelist hat die Frage gelöst. Gedenken wir an die Reflexion, die er im zwölften Capitel (V. 42 ff.) zum Ausdruck bringt.[73]) Er hat erzählt, dass nicht Wenige unter den Obersten eine Glaubensregung empfanden, aber die Rücksicht auf die Pharisäer habe den Keim, ehe derselbe sich entfalten konnte, unterdrückt. Ἀποσυνάγωγοι mochten sie nicht seyn (vgl. Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2). Und die Reflexion fügt Johannes bei, dass ihnen die Ehre vor den Menschen von grösserem Werthe gewesen sey,

---

[73]) Das Recht, diese Stelle nicht nur zu vergleichen, sondern sie als den ganz eigentlichen Schlüssel zum Verständniss der uns vorliegenden zu verwenden, werden Diejenigen nicht in Frage stellen, welche die überraschende, sich bis auf die Partikeln erstreckende Harmonie derselben mit dem neunzehnten Verse des Nikodemusgesprächs beachten. Zu dem Pharisäer sagt der Herr: καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Und so lesen wir im zwölften Capitel: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Der Unterschied ist nur der, dass in dem einen Falle die Scheu vor dem Licht und die Liebe zur Finsterniss überhaupt in Rechnung tritt, während in dem andren die Gleichgültigkeit gegen die δόξα θεοῦ und die Werthlegung auf die δόξα ἀνθρώπων sich substituirt. Dort ein Allgemeines, hier ein Specielles, nämlich diejenige Gestalt der Liebe zur Finsterniss, welche grade dem Nikodemus gefährlich war.

als die δόξα τοῦ θεοῦ. Aber fiel diess wirklich schwer genug in's Gewicht, dass sich um deswillen die Pforte des Reichs vor ihnen schloss? Die evangelische Geschichte bejaht die Frage durchaus; der Herr selbst hat sich ausdrücklich in diesem Sinne erklärt. „Wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε" (Joh. 5, 44)! Vor einem Räthsel stehen wir nicht. 'Ο εἰς τὰ ὀπίσω βλέπων ist zum Himmelreich nicht geschickt (Luc. 9, 62). Die Liebe zur Welt tritt zu dem θέλημα Gottes in Gegensatz (1 Joh. 2, 15—17). In welcher Gestalt sie auch erscheine, sie entfremdet dem Licht, ja sie steigert die Entfremdung zum Hass.[74]) Das Licht straft, es deckt τὰ φαῦλα auf. Es hat auch dem Nikodemus gezeigt, welcher Wurzel sein Schwanken, sein Zögern, sein Zweifeln entsprossen sey. Aber giebt ihm der Seelsorger nicht endlich noch einen Rath, durch dessen Befolgung er aus dem Schwanken zur heilsamen Entscheidung gelangen kann? In der That hat er ihm einen solchen im letzten Verse ertheilt. In das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν hat er ihn gefasst. Das ποιεῖν entspricht dem πράσσειν, und die ἀλήθεια tritt zu dem φαῦλον in Gegensatz. Aber wie kann die ἀλήθεια Objekt eines menschlichen Handelns seyn? Die Formel kommt in den Johanneischen Schriften noch einmal vor. „Ψευδόμεθα καὶ μὴ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν", so hat sich der Apostel im ersten seiner Briefe (Cap. 1, 6) er-

---

[74]) Vgl. zu dem μισεῖν die Aussage Jesu (Luc. 14, 26), dass wer sein Jünger werden wolle selbst Vater und Mutter hassen und verlassen müsse. Die Entfremdung und Zerfallenheit einerseits, und andrerseits der Abbruch der Gemeinschaft ist mit dem Ausdruck gewollt.

klärt. Der Begriff will mithin im subjektiven Sinne verstanden seyn.[75]) Es giebt Gemüther, sie haben Sinn für Wahrheit, sie empfinden einen Zug zur Wahrheit, sie streben derselben nach. „Οἱ ὄντες ἐκ τῆς ἀληθείας“: so hat sie der Herr als er dem Pilatus gegenüberstand, und „οἱ ὄντες ἐκ τοῦ θεοῦ“: so hat er sie genannt, als er (Joh. 8, 47) dem feindseligen Juden mit dem Zeugniss der Wahrheit entgegentrat. Und in beiden Fällen spricht er die Voraussetzung aus, falls die Stimme der Wahrheit vor ihren Ohren verlaute, sie würden sie hören und nicht verschmähen, sie würden sie anerkennen und nicht dem Pilatus gleich verspotten. Nikodemus hat zu ihnen gezählt. Aber Eins noch hat ihm gefehlt. Das ἀκούειν allein thut es nicht. Das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν entscheidet. Bloss ein Besuch bei Dem, welcher bezeugt hat „ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου“ ist das Ausreichende bei weitem nicht; es bedarf jenes μένειν (Joh. 8, 31), welches die wahre Jüngerschaft bedingt. Nur dann war Nikodemus ein ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν, nur dann gehörte er dem „Israel Gottes“ zu. Es galt den Verzicht auf alle δόξα τῶν ἀνθρώπων, einen Verzicht, wie Paulus ihn geleistet hat „ταῦτα πάντα ζημίαν καὶ σκύβαλα εἶναι ἡγοῦμαι διὰ τὸν χριστόν“ (Phil. 3, 7. 8). Erst hiermit hätte er das ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν vollbracht. Der letzte Laut des Gespächs garantirt unserer Erklärung ihr Recht. „Ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα“. Die Worte sind dunkel. Aber von einer späteren Aussage des Herrn empfangen sie ihr Licht. Dort in Capernaum fragen ihn die Juden (Joh. 6, 28): „τί

[75]) Wie wenn Paulus 1 Cor. 5, 8 ermahnt: ἑορτάζωμεν ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.

ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ". „Welches sind die Werke, welche Gott gefallen und welche Gott von uns verlangt?" Da haben wir die ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα in unsrem Text.[76]) Und Jesus giebt ihnen die Antwort: τοῦτο ἐστὶν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἐκεῖνος ἀπέστειλεν. In Einem ἔργον[77]) sollen ihre ἔργα, soll ihr ἐργάζεσθαι sein Ziel, sein ἵνα gewinnen, in dem Einen, dass der Glaube an Den, welchen Gott gesendet hat, das Ergebniss sey. Und es bleibt dasselbe nicht aus, falls der aufrichtige Wille, falls jenes θέλειν ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (Joh. 7, 17), vorhanden ist. Das Gespräch schliesst hiermit ab. Der Lehrer hat dem Pharisäer die Nothwendigkeit der neuen Geburt bezeugt. Der Heiland hat sich ihm offenbart, welcher Allen, die an ihn glauben werden, die ἐξουσία zur Kindschaft und Erbschaft verleihen wird. Der Seelsorger hat ihn gewiesen, wie er im Kampfe gegen hindernde Mächte zu diesem Glauben kommen kann.[78]) Er entlässt ihn, wir wiederholen es, nicht bloss mit einem Stachel im Gemüth, sondern mit

---

[76]) Nicht im ätiologischen Sinne fassen wir die Partikel ὅτι am Schluss; sondern dahin verstehen wir die Worte: „damit seine Werke offenbar werden als solche, welche in Gott vollendet worden sind".

[77]) Keil hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass der Herr sichtlich den ἔργοις τοῦ θεοῦ im Munde der Juden sein ἓν ἔργον θεοῦ gegenüberstellt. Alles ihr ἐργάζεσθαι soll zu dem Einen Gotteswerk gedeihen, dass sie an Den glauben, welchen er gesendet hat.

[78]) Man darf sich dahin ausdrücken, dass γνῶσις, πίστις und πρᾶξις diejenigen Begriffe seyen, welche die drei Phasen des Nikodemusgesprächs beherrschen.

einer Saat auf seine Seele ausgestreut. Sie kann verloren gehen, diese Saat; es kann in einer von den Möglichkeiten geschehen, wie die Parabel sie entschleiert hat. Sie kann aber auch aufgehen und Frucht bringen in einem mehr oder minder hohen Maass. Wir wissen aus der späteren Geschichte, welche Eventualität in die Erscheinung getreten ist. Vor der Hand aber scheiden wir von dem Nikodemus. An seinem Orte kehren wir zu ihm zurück. Zuvor fordert eine dringende Aufgabe zu dem Versuch ihrer Lösung auf. Es gilt die Anwendung des betrachteten Abschnitts auf die Gegenwart.

ZWEITER ABSCHNITT.

Christus und seine Gemeinde.

---

1. Das unerschütterliche Reichsgesetz.

„Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν“: so spricht der Herr. Was er dem Nikodemus entbietet, das ist für alle Zeiten und zu einem Jeden, der in diese Welt gekommen ist, gesagt. „Ohne Wiedergeburt kein Eingang in das Himmelreich“: diess Gesetz bleibt unverrücklich stehen. Kein Protest hebt dasselbe auf, keine Kunst und Mühe vermag es zu umgehen. „Viele“ so lesen wir Luc. 13, 24 „werden darnach trachten, wie sie den Eintritt gewinnen, καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν“. Wenn sie an der Pforte erscheinen „κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν“, so empfangen sie den Bescheid, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ; und wenn sie entgegnen, wir haben ja vor dir gegessen und getrunken und auf den Gassen hast du uns gelehrt: so hallt das λέγω ὑμῖν hernieder, ich kenne euch nicht und woher ihr seid, das weiss ich nicht. Die Kirche hat dafür gesorgt, dass das erschütternde δεῖ dem Gedächtniss nicht entfalle. Den Schluss der pentekostalen Feierzeit, das Fest der heiligen Dreieinigkeit, hat sie für diess Memento ausersehen. Allerorts, so weit das Evangelium in der Welt verkündigt wird, kommt jenes δεῖ zum Wort. Man hört es, man erkennt es

ohne Widersprechen an, man beugt sich dem sanktionirten Gesetz. Aber wie verhält es sich um den Vollzug? Pflügt man wirklich ein Neues? oder fällt der Same unter die Hecken? Wohl hat man auf Fälle gewiesen, in welchen dem δεῖ sein Recht geworden sey. J. H. Reitz hat „eine Historie der Wiedergeborenen“ bekannt gemacht, und so viele Beispiele hat er in derselben registrirt, als sein emsiger Fleiss gefunden hat. Ihre Zahl ist inzwischen gering. Was ist das unter so Vielen? Allerdings, so entgegnet man, sind Viele berufen, aber Wenige auserwählt. Aber diese wenigen Fälle, halten selbst diese eine strengere Prüfung aus? Da findet sich doch viel Schatten in der Begleitung des Lichts! Und man hilft sich mit dem Geständniss, dass freilich auch der Wiedergeborene über menschliche Schwächen nicht erhaben sey. Es lautet wie ein Nothschrei, zu welchem ein neuerer Theologe sich der Sachlage gegenüber veranlasst fand. „Der Begriff der Wiedergeburt, der in der neutestamentlichen Geschichte so unwandelbar fixirt erscheint, sey mehr und mehr seiner Eigentlichkeit entkleidet und zu einer blossen Redefigur[79]) herabgedrückt. Spener und seine Freunde hätten mit geringen Erfolgen dessen wahre Bedeutung zu reklamiren versucht.[80])

---

[79]) Schon Schneckenburger hatte in dem comparativen Lehrbegriff der beiden evangelischen Confessionen die Thatsache constatirt, dass der Begriff der Wiedergeburt den reformirten Theologen wesentlich nur eine Redefigur gewesen sey. Er hat diese Thatsache aus der realistisch praktischen Richtung der reformirten Kirche zu erklären versucht. In einem späteren Zusammenhange wird es sich indessen zeigen, dass hervorragende Lutherische Theologen dem gleichen Vorwurf in einem weitab höheren Grade verfallen.

[80]) Unter den Händen des Pietismus sank indessen die Wieder-

Der Gegenwart sey er vollends so gut wie gänzlich abhanden gekommen. Man nenne nur noch den Namen, aber die Sache selbst habe gute Ruhe. Führe man den Begriff endlich auf die Höhe seiner göttlichen Bestimmtheit zurück; stelle man vor allem dessen verkannte Grundlinien wieder fest".[81]) Der gedachte Theologe hat, was die Neueren betrifft, ohne Zweifel namentlich auf Neander und Schleiermacher gezielt. Wirklich hat der Erstere den Begriff der Wiedergeburt konstant ein blosses Bild genannt. Und der Letztere hat ihn an die Bekehrung einerseits und andrerseits an die Rechtfertigung vertheilt (vgl. Dogm. II. S. 180 ff. § 107). Derartiges kann freilich vor dem Nikodemusgespräche nicht bestehen. Also Klagen und pia desideria haben in der That auf diesem Gebiet ihr Motiv und ihr Recht. Allein wir besorgen, der Eifer greift zu weit. Nicht bloss der Rationalismus, nicht bloss die

---

geburt auf die Stufe einer blossen Erweckung herab. Er hat das δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν in ein ἔγειραι ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν (Eph. 5, 14) umgesetzt.

[81]) Einen solchen Mangel hat man übrigens schon im ersten Jahrhundert der Reformation, allerdings nicht im Sinne der Rüge, aber doch als einen thatsächlich vorhandenen bemerkbar gemacht. So lesen wir in der Form. Conc. (vgl. art. III de justitia fidei coram Deo § 19 ff.): vocabulum regenerationis interdum in eo sensu accipitur, ut simul et remissionem peccatorum et subsequentem renovationem complectatur, quandoque etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significet. Deinde etiam regeneratio saepe pro sanctificatione usurpatur. Die Formula ertheilt die Warnung, ne ea quae sequuntur et quae praecedunt admisceantur aut inserantur. Sie bringt den Canon zur Geltung, welchen Luther im Commentar zum Galaterbriefe betone, dass man sich auf dasjenige zu beschränken habe, „quod sit status causae et caput de quo agitur."

Schwäche der gläubigen Theologie, wird von Vorwürfen dieser Art berührt. Sie treffen auch dahin, wohin keine Critik sich wagen darf; sie kehren sich, allerdings ohne Vorsatz und Absicht, gegen die Keryktik der Apostel Jesu selbst.

Schon in einem früheren Zusammenhange haben wir auf die Thatsache aufmerksam gemacht, dass der Name der Wiedergeburt, welcher das Nikodemusgespräch beherrscht und der uns in dem ganzen Verlauf des vierten Evangeliums kaum aus den Augen kommt, in den Briefen der Apostel so auffallend selten vernommen wird. Wohl haben sie sich zu demselben bekannt. Was Paulus dem Titus von dem λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου schreibt, das deckt sich vollkommen mit der Eröffnung, mit welcher Jesus dem Pharisäer entgegentritt. Und in buchstäblicher Zusammenstimmung mit derselben hat Petrus sogar den Ausdruck des ἀναγεννηθῆναι in Verwendung gebracht. Nur aber jenes unerbittliche „ἐὰν μή“, nur diess drängende „δεῖ“, dessen scharfe Spitze den Nikodemus so empfindlich getroffen hat, wir vermissen es in den apostolischen Schriften durchweg. Erst müsste man unterschiedene Begriffe vermengen, man müsste die Grenzen derselben verwischen, ehe man den täuschenden Schein einer vorhandenen Harmonie erwerben kann.[82]) Hören wir, welch' ein δεῖ aus dem Munde der Apostel gekommen ist! „Ziehet den alten Menschen aus mit seinen

---

[82]) Zu diesem Verfahren hat sich Knapp in der oft angeführten Abhandlung veranlasst gesehen, indem er die Paulinische Ermahnung Röm. 12, 2 „μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν“ nicht bloss als eine vergleichbare, sondern als eine mit dem γεννηθῆναι ἄνωθεν identische Parallele beurtheilt hat.

Werken, ziehet den neuen an, τὸν ἀνακαινούμενον κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν" (Col. 3, 9. 10). „Leget ihn ab, den ἄνθρωπος παλαιός, erneuert euch aber im Geiste eures Gemüths" (Ephes. 4, 22. 23). „Ἀπόθεσθε τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδύσασθε τὰ ὅπλα τοῦ φωτός" (Röm. 13, 12). So sollen sich die Leser erweisen, ἵνα αὐξηθῶσιν εἰς σωτηρίαν, darin sollen sie fortfahren, ἄχρις οὗ μορφωθῇ χριστὸς ἐν αὐτοῖς. Und wir fragen: ist diess das δεῖ, welches der Herr dem Nikodemus entboten hat? Hat Beides den gleichen Klang? Birgt Beides denselben Gehalt? Neuere Theologen haben die Dissonanz auszugleichen versucht. Sie erklären, dass der Begriff der Wiedergeburt sich weder denken noch verstehen lasse, es sey denn, dass man den Gedanken eines neuen Lebens, in welches sie einführt, zu Hülfe nimmt (vgl. Baumgarten a. a. O. S. 120). Etwas Neues haben sie nicht damit gesagt. Sie haben nur Selbstverständliches, nur Eingestandenes constatirt.[83]) Aber darin haben sie es versehen, dass sie den Begriff der Wiedergeburt aus seiner streng begrenzten Sphäre in eine andre herüberziehen. Was ist die Wiedergeburt? Sie ist der Entstehungsakt einer neuen Existenz. Nichts andres und nichts mehr. Die neue Existenz, das neue Leben selbst, das ist das Gebiet, welches die Apostel durch Lehre und Weisung, mit andringender Ermahnung beleuchten. Dass sich diess Leben mehr und mehr reinige, dass es sich ausgestalte zu der ἡλικία ἀνδρὸς τελείου: das ist das Inter-

---

[83]) So hatte ja Melanchthon (vgl. Apol. Conf. III. § 228) schon gelehrt: ideo regeneramur, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus. Und es ist bekannt, welch' ein enges Band Joh. Gerhard zwischen der regeneratio und der renovatio befestigt hat.

esse, das sie in verschiedener Phraseologie, mit allen Mitteln, die ihnen der Sprachschatz zur Verfügung gestellt hat, verfolgen. Aber zu dem Rufe „δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν“ zu diesem Zuruf erhebt sich ihre Stimme in den Sendschreiben an die Gemeinden nie.[84]) Die Anschauung, dass innerhalb der Gemeinde in einem Individuum in Folge von Einwirkungen, die dasselbe von aussen her erfährt, und nach einem Prozess von Vorgängen, die sich in dessen Seele vollziehen, der neue Mensch zum Durchbruch kommt: diese Anschauung ist den Briefen der Apostel fremd; und nie haben die kirchlichen Theologen zu einer solchen connivirt.

Aber was hilft nun aus dem Dilemma heraus, dass der Herr ein unerschütterliches Reichsgesetz, dass er ein δεῖ mit seinem ἀμὴν ἀμὴν versiegelt proklamirt, und dass dasselbe im Munde der Apostel verstummt? Wie hängt es zusammen, dass ein Paulus diese scharfe Spitze nicht gegen Diejenigen kehrt, die er wie eine wohlgeschmückte Braut, als eine reine Jungfrau Christo Jesu entgegenzuführen gedenkt? Nur Ein Erklärungsmittel bietet sich uns dar. Sie muss zu ihrer Erfüllung gekommen seyn, die unnachsichtliche Forderung des Herrn; eben dadurch ist es geschehen, dass sie nun Ansprüchen Raum gegeben hat, die auf die Voraussetzung der

---

[84]) Nur in einem einzigen Paulinischen Briefe treffen wir auf einen mehr oder minder lauten Anklang daran, nemlich in dem Sendschreiben an die Galater. Diese Abweichung von dem gewohnten Verfahren erklärt sich aus der Lage der Sachen in der dortigen Christenheit. „’Απορούμαι ἐν ὑμῖν“: so hat sich der Apostel selbst gegen diese Gemeinden ausgedrückt. Wir kommen an einem späteren Orte auf den Gegenstand zurück.

vollbrachten Erfüllung gegründet sind. Und wo liegt diese Erfüllung zu Tage? Nirgendwo anders, als in der Gemeinde Jesu, in diesem Hause Gottes, zu dessen οἰκονομία die Apostel berufen sind. Diese Gemeinde ist die ἐκκλησία πρωτοτόκων[85]), sie ist die πανήγυρις, die durch Wiedergeburt zu dem πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, zur Gemeinschaft am Reiche Gottes gekommen ist.[86]) Für eine Gemeinde, die Paulus eine ἐκκλησία θεοῦ genannt, deren Constituenten er als die ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, als die κλητοὶ ἅγιοι angeredet hat, für die er seinem Gott beständig dankt, dass sie so hoch erhöht, so reich begnadigt worden sey, für eine solche hätte ein „δεῖ ὑμᾶς ἀναγεννηθῆναι" nicht gepasst. Wohl aber konnte er derselben die Ermahnung entbieten: ἐκκαθάρατε ἐκ μέσου ὑμῶν τὴν παλαιὰν ζύμην καθὼς ἄζυμοι ἐστέ. Als Wiedergeborene bezeichnet Petrus die Christen, an die er sich adressirt, die ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς, denn er schreibt: ἀναγεγεννημένοι ἐστὲ οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλ' ἀφθάρτου. Und eben als solche hat er sie ermahnt: ἀπόθεσθε οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη. Sie, die Gemeinde der Wiedergeborenen, ist im Stande, die Forderung zu vollziehen. Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch.

---

[85]) Vgl. Hofmann Comm. zum Hebr. Br. S. 482: die ἐκκλησία πρωτοτόκων ist die Gemeinde der Heiligen auf Erden, die gegenüber den um Gott geschaarten Geistern als der andre Theil einer seligen Welt bezeichnet wird.

[86]) In dem Ausdruck πρωτότοκος legen wir auf dessen zweite Hälfte den Ton. Durch Wiedergeburt hat das Subjekt dasjenige Recht empfangen, welches in der alttestamentlichen Erstgeburt sein symbolisches Vorbild gehabt hat.

Das Fleisch kann sich nicht leugnen; es vollbringt die Werke der Finsterniss; es kann nicht abthun was eben sein Wesen ist. Was vom Geist geboren ist, das ist Geist. Und der Geist züchtigt uns, zu verleugnen das ungöttliche Wesen und die Lüste dieser Welt.

---

2. Die Erfüllung in der Gemeinde.

Von der Gemeinde Christi gilt die Aussage, dass das δεῖ γεννηθῆναι ἄνωθεν in derselben zu seiner Erfüllung gekommen sey. Die Aussage befindet sich mit der authentischen Erklärung namentlich des Paulus in voller Harmonie. An die Corinther wendet sich der Apostel, indem er ihre Gegenwart mit ihrer Vergangenheit in Vergleichung stellt. „Ihr waret einst ἄδικοι, die als solche zur Erbschaft am Reiche Gottes nicht befähigt sind. „Ἀλλά" so fährt er fort „ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν" (1 Cor. 6, 11). „Ihr waret einst Knechte der Sünde" so schreibt er an die Römer (Cap. 6, 17 ff.) „und ihr schämet euch eurer früheren ἀκαθαρσία καὶ ἀνομία; nun aber seid ihr Knechte der Gerechtigkeit geworden und ihr habt den ἁγιασμός, der zum ewigen Leben geleitet, zum Lohn". „Ihr waret weiland Finsterniss" dessen heisst er die Epheser gedenken (Cap. 5, 8), nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn". Und zwischen jenem ποτέ und diesem νῦν liegt ein Moment, da Finsterniss und Licht sich schieden, so dass die Kinder der Nacht und der Finsterniss Kinder des Lichts und des Tages geworden sind. Was nun in dieser scheidenden Mitte geschah, es war nichts andres, als der Vollzug der neuen Geburt. Aber Paulus erklärt sich zugleich über den Verlauf. Auch in der klassischen Titusstelle hat er zunächst das ποτέ und das νῦν in Vergleichung gestellt. „Ἦμεν ποτὲ καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, δουλεύοντες

ποικίλαις ἡδοναῖς". „Da aber erschien die χρηστότης des rettenden Gottes". Und was hat die Huld des Retters gethan? „Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν" (Tit. 3, 5. 6). Die Harmonie des Abschnitts mit dem Nikodemusgespräch ist evident. Nur insofern findet ein Unterschied statt, als der Herr dem Pharisäer sein δεῖ entboten, während der Apostel auf eine vollendete Thatsache gewiesen hat. Sonst deckt sich das λουτρὸν παλαγγενεσίας[87]) mit dem ἀναγεννηθῆναι ἐξ ὕδατος ebenso genau, wie die ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου mit dem ἀναγεννηθῆναι ἐκ πνεύματος identisch ist. So kennen wir denn die Sphäre, in welcher das δεῖ ἀναγεννηθῆναι zur Ruhe seiner Verwirklichung gekommen ist. In der Gemeinde Jesu hat der Apostel dieselbe aufgezeigt. Aber hat er sie darum als solche zur Geltung gebracht, weil ihre Constituenten durch das Wasserbad hindurch in die κοινωνία τοῦ πνεύματος ἁγίου getreten sind? Lassen wir diese Frage noch offen. Ueber eine andre lehnen wir die Discussion a limine ab. Man fragt etwa: wo befindet sich diese ἐκκλησία? wer nimmt uns an der Hand und verspricht: komm, ich will sie dir zeigen (Apoc. 21, 9)? Ist es die empirische Gemeinde? Sie, mit ihren

---

[87]) Der Apostel hat diesen Ausdruck der Weissagung entnommen, die der Herr Matth. 19, 28 ausgesprochen hat. Der Erneuerung der Welt, der neuen Ordnung der Dinge, die mit der Parusie Jesu in Erscheinung treten wird, stellt er diejenige Umwandlung parallel, die in einem Mikrokosmus mit dem Bade der Taufe beginne. Daraufhin unterscheidet Quenstedt (III. S. 141) die regeneratio gratiosa und eine secunda, die gloriosa, „quae in extremo die futura est."

Schäden und Mängeln, die man nicht aussagen kann, die man nicht aufdecken mag? Oder ist es jene unsichtbare Kirche, welche Rothe (vgl. „die Anfänge der christlichen Kirche" S. 100 und 109) als eine contradictio in adjecto, als eine blosse Hypothese, als eine reine Fiktion bezeichnet hat? Wem diejenige Antwort nicht genügt, die der Brief an die Hebräer im zwölften Capitel gegeben hat, für den haben wir eine andre nicht bereit. Was nun aber unser gegenwärtiges Interesse betrifft, so beruhen wir auf den ausdrücklichen Aussagen des Paulus. Er spricht von einem Reinigungsakt, den die Liebe Jesu vollzogen habe. Und an wem hat er denselben vollbracht? „Τὴν ἐκκλησίαν" so schreibt er Ephes. 5, 25 „ἠγάπησεν ὁ Χριστὸς καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας αὐτὴν τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος". Er spricht weiter von einer geschehenen Ausgiessung des Geistes („πλουσίως ἐξέχεεν"). Und wieder ist es die Gemeinde, die Wohnstatt des Geistes auf Erden, in welche der Strom dieser Gnade sich ergossen hat[88]); sie ist die begnadigte Empfängerin.[89]) „Ἐν παντί" ist sie so reich. In welche Summa fasst sich ihr Reichthum zusammen? Sie befindet

---

[88]) Vergleichen wir das Zeugniss, welches die Gemeinde zu Corinth von Seiten des Apostels empfangen hat (1 Cor. 1, 4 ff.). „Ich danke meinem Gott eurethalben allezeit, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν Χριστῷ, ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι". Hier wie in der analogen Titusstelle hat Paulus die Freudenaussicht genommen, dass die Gemeinde im Vollgenuss der Gnade der ἀποκάλυψις Jesu gewärtig sey.

[89]) So schreibt Bengel in der Note zur Titusstelle: „appellatur opus divinae gratiae non respectu individuorum, sed respectu uberrimae oeconomiae Novi Testamenti."

sich in dem Besitz der Faktoren der neuen Geburt! Sie hat die Taufe. Selbst rein, eine παρθένος ἁγνή, und das um der Taufe willen, macht sie Diejenigen rein, die ihr als Proselyten nahe kommen[90]), und denen sie die Taufe, auf Grund der empfangenen Vollmacht, ja des Auftrags, mit welchem sie betraut worden ist, verleiht.[91]) Und sie hat den Geist. Sie ist die Behausung Gottes im Geist. „Ἀναπαύεται ἐπ' αὐτὴν τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα“ (1 Petr. 4, 14). Bei ihr ist er gepriesen, während die Welt ihn zu lästern liebt. Und von ihr her empfangen ihn Die, so viele ihrer „βαπτισθέντες“ τῇ ἐκκλησίᾳ προςετέθησαν. In der Gemeinde Jesu ist das Geheimniss der neuen Geburt aus Wasser und Geist[92]) gelöst.

---

[90]) Vgl. Hebr. 12, 23: „προςεληλύθατε τῇ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς.

[91]) Wir zweifeln daran, dass Hofmann die Stelle Ephes. 5, 25 richtig erläutert hat. Er schreibt (Comm. S. 230): „Die Kraft der Zusage, mit welcher Jesus die Taufe verordnet hat, ist für die Gemeinde dieselbe, mit welcher sie sich für den einzelnen Täufling wiederholt.“ Nicht so hat der Apostel es gemeint. Sondern die Gemeinde hat die Taufe im Besitz. Um dieses Besitzes willen ist sie ἁγία. Aber ihre Hände sind es auch, denen das Sakrament zur Verwaltung überwiesen ist. Sie ist es, welche das λουτρόν an den Individuen vollzieht, sie ist es, auf deren Befehl der Vollzug desselben erfolgt. Vgl. AG. 10, 48: προσέταξεν ὁ Πέτρος βαπτισθῆναι αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.

[92]) „Aus Wasser **und** Geist.“ „Ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος“. „Διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος.“ Das καί unterscheidet; es statuirt einen zwiefachen Faktor der neuen Geburt. Weder die Lutherische noch die reformirte Lehrdarstellung wird der Partikel gerecht. Für Calvin fällt das ὕδωρ so gut wie hinweg. Auf Grund des Ausspruchs Jesu „τὸ πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν“

Wir haben die Anklage schon berührt, welche jüngst ebenso gegen die moderne Theologie wie gegen die öffentliche Meinung in der gegenwärtigen Christenheit gerichtet worden ist, die Anklage, dass man den Namen der Wiedergeburt wohl im Munde führe, dass man aber von dem neuen Leben schweige, zu welchem sie sich zu entfalten hat. Wir verwahren uns gegen diese Anklage, im Falle sie die Gemeinde

---

bleibt er ausschliesslich auf dem an zweiter Stelle genannten Faktor beruhen. Er erklärt: „Christus spiritum et aquam pro eodem posuit; aqua nihil aliud est, quam interior spiritus sancti vegetatio; copula exegetice est sumenda; posterius membrum est prioris explicatio; spiritus virtute sua vigorem coelestis vitae in nos inspirat". Für die Lutherischen dagegen fällt der Schwerpunkt auf das ὕδωρ allein. Einmüthig verstehen sie darunter die Taufe, und sie rügen es, dass die Reformirten „subterfugia quaerentes sicco pede einer Wahrheit ausweichen, die der chorus totus antiquitatis bezeuge". Die Taufe, so lehren sie, nicht zugleich der Geist, sey Faktor der neuen Geburt, Das ganze Lehrstück von der Wiedergeburt weisen sie dem locus de baptismo zu. Sonst wissen sie für dasselbe im Zusammenhange ihres Systems keinen Raum. Dorsche: „Baptismus est efficax instrumentum divinum ad conferendam regenerationem". Gerhard (loc. XX. § 100): „Effectus baptismi est regeneratio (et innovatio); baptismus est ejus medium. Utpote per naturalem nativitatem homo nascitur ad hujus vitae usuram, sic per baptismum utpote spiritualem nativitatem ad vitam animae et bona coelestia renascitur". Quenstedt: „Non nascuntur Christiani, sed fiunt per baptismum; renascimur virtute baptismatis". Zwar fährt nun Gerhard (a. a. O. §. 112) fort: „datur baptizato spiritus sanctus, qui intellectum, voluntatem et omnes animae vires renovare incipit, ut amissa imago Dei in eo restauretur". Allein trotzt dieses Zugeständnisses, ja grade durch dasselbe, fänden wir uns um den Begriff einer Geburt aus dem Geist, ἐκ πνεύματος, gebracht.

Jesu treffen will. Ist diese Gemeinde eine καινὴ κατὰ θεὸν κτισθεῖσα κτίσις: wie könnte sie anders als ἐν καινότητι ζωῆς erscheinen! Oder hätte der Herr es nicht erreicht, was der Apostel als das Ziel seiner liebreichen Dahingabe für sie bezeichnet hat, das Ziel, „ἵνα τὴν ἐκκλησίαν παραστήσῃ ἑαυτῷ ἔνδοξον, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος" (Ephes. 5, 27)? Wenn unser Auge auf der Gemeinde ruht, macht sie uns da den Eindruck, sie habe den Namen, dass sie lebe und sie sey doch todt? Oder erschauen wir statt dessen die Stadt auf dem Berge, die zu dem Psalmenausruf drängt „freuet euch über Jerusalem, ihr Alle, die ihr sie lieb habt"? Die Entscheidung ist nicht zweifelhaft. In der That leuchtet die ἐκκλησία ἁγία, scharf gesondert von der Welt, bitter gehasst von der Welt, auf ihrer Höhe wie die Stadt auf dem Berge, die von Allen wahrgenommen wird. Es ist ein andres Gesetz, welches in ihrer Sphäre in Geltung und Anerkennung steht, und ein andres, das in der Welt und bei ihren Kindern das Scepter trägt. In der Welt herrscht das Gesetz der Sünde und des Todes: in der Gemeinde Jesu ist das Gesetz des Geistes in Kraft. Sie ist nicht ἄνομος θεοῦ, sondern ἔννομος Χριστοῦ; sie trägt die Devise „es trete ab von der Ungerechtigkeit wer den Namen Jesu Christi nennt". Und nicht bloss in Geltung steht das Gesetz des Geistes in ihren Räumen, sondern es findet daselbst auch seinen Vollzug. „Nicht κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα": dahin geht ihr φρονεῖν und φροντίζειν, dahin ihr περιπατεῖν und στοιχεῖν. Ausgeschlossen sind die πράξεις der σάρξ, und ἔργα καλά, die Zeugnisse der neuen Geburt, sind in ihr zu sehen.[93]) Ja in ihr, in der Gemeinde, ist das δεῖ

---

[93]) Im Briefe an den Titus befinden sich bekanntlich zwei Ab-

ἀναγεννηθῆναι ὑμᾶς, diess δεῖ in seinem uneingeschränkten Umfang, gewiss und wahrhaftig erfüllt.

Die Gemeinde Jesu ist mit der Aussage gemeint, nur die Gemeinde. Das Urtheil über die Einzelnen, die sich in ihrem Verbande befinden, ist mit derselben nicht präjudicirt. Dort unbedingt gültig und von allen Instanzen approbirt, kann dasselbe hier in ernster Frage stehen. Es ist der Ton eines vollen Vertrauens, ein Ton, der beinahe die Grenze der Ehrfurcht streift, in welchem der Apostel sich an die Gemeinde zu adressiren pflegt. Wiederum ist es die kritisch prüfende fast misstrauisch lautende Partikel εἴγε, mittelst deren der Blick aus seinem Auge die Einzelnen trifft. „Εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ" Röm. 8, 9. „Εἰ κατέχετε, ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε" 1 Cor. 15, 2. „Εἴγε τὸν Χριστὸν ἠκούσατε καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ" Ephes. 4, 21. Aber woher nun diess εἴπερ? woher diese zweifelnden Fragen,

---

schnitte, in welchen der Apostel die Fülle der göttlichen Huld mit Menschen und Engelzungen gepriesen hat. Die Kirche hat beide mit tiefem Takt zu epistolischen Lektionen in den festlichen Weihnachtstagen ausgewählt. Worin münden sie? Wohin wollte es mit den grossen Gottesthaten hinaus? Paulus giebt die Antwort. Er schreibt Cap. 2, 14: zu dem Zwecke habe Gott seinen Sohn für uns dahingegeben, „ἵνα καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων." Und dahin steckt er Cap. 3, 8 das Ziel, das es zu erreichen galt „ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ." Καλὰ ἔργα sind Symptome und Bürgen der vollendeten neuen Geburt. Wir bitten noch dringend um die Vergleichung des Ausdrucks καλὰ ἔργα, den der Herr in der Bergrede Matth. 5, 16 verwendet hat.

wenn Die, an welche sie gerichtet sind, mittelst der Taufe, durch diess λουτρὸν παλιγγενεσίας hindurch, in den Schooss der Gemeinde getreten sind? Woran sollen wir uns halten? worauf sollen wir beruhen? Auf der Versicherung, die der Apostel im Briefe an die Galater (Cap. 3, 27) ertheilt „ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε“ — ὅσοι, also Alle unbedingt und ausnahmslos? Oder statt dessen auf seiner ernsten forttönenden Ermahnung „ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν“ (Röm. 13, 14)? Wir erinnern nochmals an die in einem andren Interesse bereits berührte Darstellung im zehnten Capitel des ersten Corintherbriefs. „Unsere Väter haben sammt und sonders[94]) die Taufe auf Mosen empfangen. Aber οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν ὁ θεὸς εὐδόκησεν“. In der Wüste sind sie gestorben. Das gelobte Land haben sie nicht gesehen, die Verheissung haben sie nicht ererbt. „Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν“ so fährt Paulus fort. Und welche Anwendung des Vorbilds auf die christliche Gegenwart (1 Cor. 10, 11) hat er in Gedanken? Scheint sie nicht dahin zu lauten, dass die empfangene Taufe den Eintritt in das Himmelreich nicht garantirt, dass ungeachtet derselben ein Dahinsterben in der Sünde möglich ist? Wie verhält es sich mithin? Ergeht ein „δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν“ noch immer an Viele („πλείονες“), die getauft im Verbande der Gemeinde stehen? Ohne Frage ist es ein Anspruch, den der Apostel gegen sie erhebt. Wohin aber wird er lauten? und wohin lautet er in der That?

---

[94]) Das viermal (1 Cor. 10, 1. 2. 3. 4) mit unverkennbarem Nachdruck wiederholte πάντες will beachtet seyn.

3. Der Anspruch an die Einzelnen.

Es hat eine bedeutende Aufregung hervorgebracht, als im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts der Weilburger Theologe Johann Adam Hasslocher den evangelischen Gemeinden das bekannte Lied übergab, dessen zahlreiche Strophen der wiederkehrende Refrain „du sagst, ich bin ein Christ“ eröffnet hat. Um der vierten und fünften[95]) derselben willen wurde der Gebrauch des Gesanges im Cultus mehr oder minder entschieden abgelehnt. Sie standen allerdings mit dem korrekten Lutherischen Lehrbegriff nicht in voller Harmonie. Hatten die kirchlichen Theologen in der Taufe den einzigen schlechthin ausreichenden Faktor der Wiedergeburt zu erkennen geglaubt, hatten sie Alles, was zum Begriff der letzteren gehört (vgl. Quenstedt a. a. O. III. P. 141), als den Effekt der sakramentlichen Handlung zur Geltung gebracht: so waren sie gebunden im Geist; sie konnten nicht umhin, unbedingt haben sie in jedem Getauften einen wiedergeborenen Christen anerkannt. Der aufstrebende Pietismus nahm seines Vortheils

[95]) Sie lauten (vgl. Freylinghausen, geistreiches G. B. Nr. 550) wie folgt: „Du sagst, ich bin ein Christ, denn ich bin ja besprenget mit Wasser in der Tauf mit Christi Blut vermenget. Ja wohl; hast aber du gehalten auch den Bund, den du mit Gott gemacht in jener Gnadenstund? Hast du ihn nicht vorlängst gar oft und viel gebrochen? Hast du als Gottes Kind dich wie du hast versprochen in allem Thun erzeigt, dem Guten nachgestrebt? hat nicht der alte Mensch bisher in dir gelebt?“

wahr. Er wies auf Thatsachen; er appellirte an den unbefangenen Takt; er geisselte ein unerträgliches Paradoxon. Und nur mittelst einer Gegenfrage haben die Orthodoxen dem Angriff zu entschlüpfen gewusst.[96]) Ihre Verlegenheit hat inzwischen einen tiefer gelegenen, einen umfassenderen Grund gehabt. Irgendwie war ihnen das Nikodemusgespräch überhaupt, das δεῖ ἀναγεννηθῆναι ὑμᾶς, ebenso unbequem, wie es den Reformirten und dem Pietismus willkommen war. Zwar auf einer eigentlichen Missstimmung gegen den grossen Abschnitt betreffen wir sie nie. Kein leiser Anklang an eine solche bricht irgendwo hervor; geschweige, dass sie zu einem Verfahren geneigt gewesen wären, zu welchem man heut zu Tage schnell und leicht entschlossen ist. Aber allerdings sahen sie sich durch das reformatorische Princip der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben in eine peinliche Zwangslage gesetzt. Diesem Princip haben sie schlechterdings nicht das Mindeste zu vergeben vermocht. In Folge dessen that sich ihnen hier ein einziger Ausweg auf. Durch ein gewagtes, gewaltthätiges Mittel haben sie in dem vorliegenden Falle das Recht des gedachten Princips zu wahren versucht.[97]) Die Begriffe der Rechtfertigung und der Wieder-

---

[96]) Im gleichzeitigen Kampf sowohl gegen die Reformirten wie gegen den Pietismus, der seine reformirten Sympathien nie verleugnet hat, haben sie gefragt: wenn es sich so verhält, wie ihr sagt, in externo signo, in illo visibili symbolo salutem inclusam esse non posse, wenn die Taufe hierzu schlechterdings nicht frommen kann, warum lässt man das externum signum noch bestehen, warum setzt man dasselbe nicht beiseit?

[97]) Mit einem Freimuth, mit einer Offenheit, die diesem trefflichen Theologen zu hoher Ehre gereicht, hat Chemnitz die Zwangs-

geburt gehen unter ihren Händen in eine ununterschiedene Einheit auf. Die Namen lauteten anders: die Sache sey dieselbe. „Regeneratio est justificatio". „Durch den Akt der Justifikation kommt die neue Geburt zu Stande". „Wird der Mensch gerechtfertigt, so ist er fürwahr eine neue Creatur. Bislang ein Kind des Zorns, ist er nunmehr ein Gotteskind geworden". Sie mussten noch weiter gehen. Ihre Voraussetzung war, dass die Taufe das instrumentum divinum, dass sie das medium der regeneratio sey. Ihre Folgerung konnte mithin keine andere seyn, als dass der göttliche Akt der Justifikation an den Akt der Taufe gebunden und mit demselben einer und derselbe sey. Ja endlich, da die Rechtfertigung nur unter der Voraussetzung der fides erfolgt, da der Glaube allein sie zu ergreifen vermag, so mussten sie auch die fides als die „datio", als den Effekt der Taufe erachten. „In baptismo et per baptismum" so hat Gerhard gelehrt „fides in cordibus accenditur".[98]) Spätere gingen darüber noch hin-

---

lage, in der er sich befunden habe, eingeräumt. Vgl. Harm. evgl. I. S. 235. An der Spitze hat er seine Bewunderung einer Erzählung, die er als eine narratio insignis peculiari observatione digna anerkennt, zum Zweck der Abwehr einer möglichen Verdächtigung zum Ausdruck gebracht. Sie umfasse, so erklärt er, die summaria capita novae legis et illius verbi, quod ex Zion et Jerusalem debebat exire. Nun aber fügt er hinzu, das Princip ihrer Auslegung (die ratio methodi) dürfe schlechterdings kein andres seyn, als die Rechtfertigung durch den Glauben allein. „Alias justitia fidei contemnitur, non curatur, non quaeritur, non apprehenditur". Er fordert a limine, „ut verba textus ad hoc principale caput referantur et accommodentur"; und dann macht er die Zusage, in diesem Falle „plana erunt omnia quae alias obscura esse et non bene cohaerere videntur".

[98]) Gerhard sahe sich zu dieser Ausflucht durch die Consequenz

aus.[99]) Und doch können wir uns nicht davon überzeugen, dass lediglich die Zwangslage des Systems diese Punktualisirung des Problems auf die Taufe veranlasst und begründet hat. Mindestens mit gleichem Gewicht ist der ungemeine Werth in die Wagschale gefallen, welchen Luther in allen seinen Schriften auf diess Sakrament zu legen pflegt. Lichtvoll und energisch hat der Reformator seine Anschauungen über dasselbe besonders in dem grösseren Catechismus zum Ausdruck gebracht. Er nennt die Taufe ein „κειμήλιον pretiosissimum", „qui thesaurus ipso coelo et terra omnibus modis nobilior et praestantior est, qui omnem Dei virtutem et potentiam in se comprehensam habet".[100]) Durch diesen

---

des Systems gedrängt. Inzwischen hatte sich eben dahin bereits Luther erklärt. Vgl. Hauspostille, Predigt zum Sonntag Trinitatis: „es geschieht durch das Wasser der seligen Taufe, dass der heilige Geist in den Herzen den Glauben entzündet und uns zum Himmelreich wiedergebiert."

[99]) Sie wurden auf dieser Bahn zu der Annahme gedrängt, dass die Wiedergeburt wesentlich nichts andres als die productio fidei sey. Vgl. Baier, comp. Theol. posit. III, 4: „regeneratio in eo consistit, quod in homine generatur fides". Buddeus, Institutt. P. 879: „regeneratio est fidei productio; vita spiritalis in fide consistit, quippe quae omnium virium spiritualium principium et radix est." Die Unhaltbarkeit dieser Formel leuchtet ein. Ein wahres Moment latitirt inzwischen in derselben in der That. Wir haben das Recht dieses Moments zu wahren gesucht.

[100]) Er wendet sich mit tiefem Unwillen gegen Die, welche urtheilen, „baptismum esse rem leviculam et externam, quae nullius usus aut momenti sit", und welche die lästerliche Frage stellen, quid utilitatis manus aquae plena praestaret animae? Er rügt es, dass sie vergessen, von wannen die Taufe gekommen sey. Gott

„thesaurus inaestimabilis et ineffabilis" geschehe es, „nos deferri in regnum Christi atque agere cum eo vitam immortalem". „Adeo plenus est baptismus consolationis et gratiae, ut ejus sublimitatem coelum et terra assequi nequeant". „Victoria mortis et diaboli, remissio peccatorum, gratia Dei, Christus cum omnibus suis operibus, Spiritus sanctus cum omnibus suis dotibus": das alles sey uns in der Taufe gewährt und werde uns durch dieselbe garantirt.[101]) So decisive Erklärungen des Reformators haben für die Theologen der Lutherischen Kirche den Rang einer Direktive gehabt; und sammt und sonders sind sie derselben gefolgt. Haben sie das blindlings gethan? Schreckten sie vor keinen Consequenzen zurück? Schenkten sie keinem Bedenken Gehör? Oder waren sie tief und innig von der korrekten Biblicität ihrer Lehrdarstellung überzeugt? Lassen wir diese Frage. Eine andre dürfte die dringendere seyn. Es liegt am Tage, dass die kirchlichen Theologen von dem Apostel Paulus her zu ihrer Deutung des Nikodemusgesprächs gekommen sind. Dagegen der Pietismus hat das-

---

selbst habe sie geordnet; es sey die Persona instituentis, die ihr so hohen Werth und Bedeutung verleihe. Mit gleichem Unmuth hat sich später Joh. Gerhard gegen die Calvinische Interpretation der Stelle Mtth. 3, 11 gekehrt. Nur ihr Missverstand und Missbrauch könne den Schein erwecken, als ob die Taufe für die Wiedergeburt eine indifferente Sache sey. „Non decet" so schreibt er „ex peregrinis locis varias vocabuli significationes quaerere, easque textui inferre, sed ex textu ipso genuinam explicationem eruendam esse.

[101]) Die Worte decken sich mit der beifällig von Gerhard citirten Darstellung des Basilius, die in der „exhortatio ad baptismum" dahin lautet: „baptismus est λύτρον captivorum, mors peccati, renovatio animae, vehiculum coeli."

selbe unmittelbar, ohne durch eine Voraussetzung dogmatischer Art präoccupirt zu seyn, in's Auge gefasst und dann in seiner Weise angewandt. Zwar von einem Dissensus zwischen der Lehrweise des Paulus und zwischen der Entbietung Jesu an den Pharisäer kann schlechterdings keine Rede seyn. Es ist genügend dafür gesorgt. Vor dem λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου in der Titusstelle fällt dieser Verdacht dahin. Vor einer Enantiophanie stehen wir inzwischen in der That. Ein Ausgleich ist ein Desiderat. Gehen wir zu diesem Zwecke getrost von den Aeusserungen aus, in welchen sich Luther über den Werth der Taufe verbreitet hat. Sie haben in der Schrift ihr solides Fundament. In Wahrheit ist die Taufe ein κειμήλιον pretiosissimum, ein thesaurus inaestimabilis. Aber ein Schatz, den uns die Gnade reicht, will ergriffen, und nach der Besitzergreifung will er seiner Bestimmung gemäss verwendet seyn. Das und nichts andres ist der Anspruch, welcher gegen den Einzelnen erhoben wird.

In Besitz sollen wir sie nehmen, die δωρεά der Taufe, welche „das rettende Erbarmen Gottes" (Tit. 3, 5) uns verliehen hat. Wissen sollen es die Christen, dass sie getauft sind und dass die virtus, die Verheissung der Taufe ihnen sicher ist. „Τοσαῦτα ἐπάθητε εἰκῆ": in diese Frage, oder wie Hofmann den Ton der Worte richtiger zu erfassen glaubt, in diesen Ausruf bricht der Apostel den Galatischen Gemeinden gegenüber aus (Gal. 3, 4).[102]) Er kann es nicht glauben,

---

[102]) Man hat das Verbum befremdend gefunden. Im Sinne der Dahinnahme einer Gnadengabe kommt das παθεῖν im N. T. allerdings sonst nicht vor. Uud doch ist der Ausdruck der einzig passende gewesen. Unter dem τοσαῦτα versteht der Apostel die

dass diess τοσαῦτα an ihnen vergeblich geschehen sey, gleichwie er es nicht glauben mag, dass die Corinther εἰκῇ εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἐπίστευσαν. Er erinnert sie an ihren μακαρισμός, als das τοσαῦτα ihnen widerfuhr, gleich wie er den Timotheus in analoger Tendenz an die Stunde gedenken heisst, da seine Hände auf dem Haupte des Jüngers zur amtlichen Weihe ruheten. Ein κειμήλιον haben sie empfangen von unaussprechlichem, von unvergänglichem Werth. In treuem Gedächtniss sollen sie dasselbe behalten und in treuen Händen sollen sie es bewahren. Wir kehren zu dem achten Verse des Nikodemusgesprächs zurück. Dass er das πόθεν nicht kenne, dass er um das ποῦ nicht wisse, dass er nicht wisse, woher das πνεῦμα kommt und wohin es geht: so viel hatte der Herr dem Pharisäer entboten. Aber er fügt nun die gewichtigen Worte hinzu: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Das soll der Christ wissen, von wannen er kommt. Er kommt von der Taufe her. Von daher datirt seine Existenz. Die Taufe ist der Anfang seines Seyns. Er ist wiedergeboren aus dem Wasser. Das Alte ist vergangen; die σάρξ ist exstirpirt, sie ist nun todt. Und das wiederum soll er wissen, wohin er geht. Er geht, wohin er von dem Geist getrieben wird. Der Geist ist seines Lebens Kraft und Princip. Zu der καινότης ζωῆς ist er wiedergeboren aus dem Geist. „Ἐπεκτεινόμενος τοῖς ἔμπροσθεν κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“. Ueber das Verhältniss zwischen der Dahinnahme der Taufe und der Intussusception

---

Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Und in der That will diese als ein pathologisches Widerfahrniss beurtheilt seyn. „Se baptizari passi sunt.“

des Geistes machen wir uns keine Gedanken. Die unannehmbare Anschauung von Gerhard haben wir an seinem Orte abgelehnt. Sie hat an der Antwort keinen Halt, welche Petrus den erschütterten Juden auf ihre Frage „τί ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί“ gegeben hat. Der Apostel verheisst: „lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi, so werdet ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen“. Aber nichts andres ist mit dieser Zusage gewollt, als dass die Taufe sie dem Wesen dieser Welt entheben und sie in die Sphäre versetzen wird, wo der Geist Gottes seine schöpferische Kraft entfaltet und wo der Tag der Erquickung vom Angesicht des Herrn zu seinem Anbruch gekommen ist. Um der Taufe willen, die er empfangen hat, weiss der Christ um sein πόθεν wie um sein ποῦ. Und von diesem Wissen soll er beständig getragen seyn. „Ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι“. Von Tag zu Tag nimmt er die erfahrene Gabe in stetig erneuerten Besitz. Und das soll er thun. Eben das ist der Anspruch, der an die einzelnen Glieder der Gemeinde Jesu gerichtet wird.

Aber er steigert sich. Der Art ist die empfangene Gabe nicht, dass sich dieselbe wie in einem Schweisstuch bewahren lässt. Es lautet, als handle es sich um ein rein pathologisches Empfangen, wenn Quenstedt lehrt, „homini baptizato conferri, confirmari, obsignari salutem et vitam aeternam“. Aber der Begriff der Wiedergeburt aus Wasser und Geist reagirt gegen diesen Missverstand durch sich selbst. Keine Gottesgabe ist gedenkbar, welche so dringend, so gebieterisch ein aktives Eingreifen von Seiten ihrer Empfänger erheischt, wie sich diess von der δωρεά der heiligen Taufe behaupten lässt. Die Briefe des Apostels triefen von dem Nachweis der absoluten Nothwendigkeit, dass die Getauften sich vor jedem

Contakt mit der Sünde bewahren. „Ihr seid abgewaschen und geheiligt", ihr seid ὅλως καθαροί: darum „καθαρίσατε ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ" (2 Cor. 7, 1), „μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς" (2 Cor. 6, 1). „Die ihr getauft seid, ihr seid auf Christi Tod getauft, mit ihm seid ihr begraben, mit ihm ist euer alter Mensch gekreuzigt worden, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ὑμᾶς αὐτῇ" (Röm. 6, 3 ff.). „Λογίζεσθε οὖν ἑαυτοὺς νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ζῶντας ἐκ νεκρῶν" (Röm. 6, 11 ff.). „Für euch, die ihr getauft seid, ist die βασιλεία der Sünde gebrochen, ὑμῶν οὐ κυριεεύειν δύναται". Aber nicht der Ton einer blossen Ermahnung bricht aus diesen Darstellungen hervor. Nicht lediglich die Spitze einer Frage kehrt Paulus gegen die Getauften hervor, die Spitze der Frage „τίς κοινωνία, τίς συμφώνησις, τίς συγκατάθεσις τῷ φωτὶ πρὸς τὸ σκότος" (2 Cor. 6, 14 ff.), so dass diese Frage ein ἐξέλθητε, ein ἀφορίσθητε motiviren will. Sondern auf die Macht weist er hin, welche die empfangene Taufe beschliesst und welche sie entfalten kann. Dahin hat Luther den Apostel verstanden und so hat er seine Worte ausgelegt. „Christiani vita nihil aliud est, quam quotidianus quidam baptismus, semel quidem inceptus, sed qui semper **exercendus** est.[103]) Cuique baptismus ita habendus est, ut

[103]) Wir haben alle Ursache, dem Reformator für diesen Einen Ausdruck „exercendus" dankbar zu seyn. Er schreibt im weiteren Verlauf seiner Darstellung: „Vetus homo naturam suam nemine obstante sequitur, si non baptismi virtute coercitus et refrenatus fuerit. Contra ubicunque Christiani facti sunt, decrescit quotidie et imminuitur, donec prorsus abolitus fuerit."

amictus quotidianus, quo indutus semper debet incedere". Und worauf beruht diese Macht, diese der Taufe immanente Macht? Man kann sagen, auf Gottes Ordnung, auf Gottes Verheissung. Inzwischen wird eine bestimmtere Antwort möglich seyn. Wir sind wiedergeboren nicht aus dem Wasser allein, sondern auch aus dem Geiste. „Ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος": so hatte der Herr sich im fünften Verse ausgedrückt. Fortan, V. 6 und V. 8 nennt er allein den Geist. O er trennt nicht, was Gott verbunden hat. Die Partikel καί wahrt die Syzygie. Gleichwohl lässt sich der Wandel der Stimme verstehen. Handelt es sich um die innovatio, um die καινότης ζωῆς, so kann lediglich der Geist, τὸ πνεῦμα ζωοποιοῦν, der in Wirksamkeit getretene Faktor seyn. Er ist es, welcher das neue Leben erhält, der dasjenige sicher stellt, realisirt, vollendet, was die Taufe gewollt und geleistet hat. Der Getaufte ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν (Joh. 3, 3. 7). Der Geist hilft seiner Schwachheit auf. „Ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα ἐνέργησεν δυνάμεις ἐν ὑμῖν" (Gal. 3, 5). Auf diese Kraft verweist der Apostel die Glieder der Gemeinde, wenn er schreibt „ἀποθώμεθα τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός" (Röm. 13, 12). „Πνεύματι ἄγεσθε, ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι εἰσὶν υἱοί θεοῦ". „Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε". „Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε". „Πληροῦσθε ἐν πνεύματι". Diess ist das δεῖ, diess ist der Anspruch, der sich an die Einzelnen in der Gemeinde Jesu Christi adressirt. Wir brechen ab. Wir fixiren das Ergebniss, auf welches die Betrachtung hinausgelaufen ist. Auf die Aeusserung eines Bedenkens, selbst auf einen Vorwurf, machen wir uns gefasst. Könnte es doch scheinen,

dass der Begriff einer „Wiedergeburt“ uns kraft dieses Resultats nahezu abhanden gekommen sey. Könnte man es doch rügen, dass das erschütternde δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν einen erheblichen Eintrag erlitten hat. Die Entgründung dieser Anklage behalten wir uns noch vor. Vor der Hand ziehen wir uns unter den Schutz einer Frage zurück. Jenes δεῖ, welches aus Jesu Munde gekommen ist, hat es darum seinen scharfen Stachel eingebüsst, weil es in der heiligen Gemeinde zu seiner Erfüllung gekommen ist? Und ist es darum unserem Gesichtskreis und unserer Empfindung enthoben, weil Ansprüche an die Einzelnen ergehen, die nur als die Consequenzen dieser Erfüllung verständlich sind? Wahrlich, wir wüssten kein andres Gebiet zu nennen, auf welchem ein gewichtiges, wenig verwerthetes Herrnwort seine drohende, drängende Spitze mit gleicher Macht gegen die einzelnen Glieder der Gemeinde gerichtet hat. Wir meinen das Wort: „wer nicht hat, von dem wird genommen werden auch das, was er hat“! Komme sie nochmals zum Wort, die Erklärung Luthers, dass die Taufe das κειμήλιον pretiosissimum im Himmel und auf Erden sey. Wer diesen Schatz ergriffen hat und wer ihn zur Verwendung bringt, der wird vor dem δεῖ in Jesu Munde bestehen. Eben diess soll der Segen seines Nachtbesuchs bei dem Heiland seyn.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Herr und seine Diener.

1. Der Meister in Israel.

Die Entbietung Jesu an den Nikodemus haben wir an seinem Orte als ein Gesetz erkannt, welchem ein Jeder, wer er immer ist, Rechnung zu tragen verbunden sey. Ohne Wiedergeburt ist es um die Gemeinschaft mit dem Himmelreich geschehen. Durch kein Ansehen der Person wird eine Ausnahme von der Regel bedingt. Wir haben Mittheilung davon gemacht, wie verschieden das Urtheil über den Nikodemus von Seiten der Ausleger gelautet hat. Aber gesetzt, dass Diejenigen im Rechte sind, welche seine ethische Lauterkeit, seine aufrichtige Frömmigkeit anerkennen: auch er musste die Neugeburt erfahren; sonst war auch ihm die Pforte zum Reiche nicht minder verschränkt, wie der Cherub mit hauendem Schwerdte den Protoplasten den Eingang zum Paradiese verschlossen hielt. „'Εὰν μή τις“: so hat der Herr zweimal erklärt. Der τις ist ein Jeder im ganzen Umfange des menschlichen Geschlechts. Keine Bitten frommen, keine Anstrengungen helfen. Jede Möglichkeit ist ausgeschlossen, „οὐ δύναται εἰςελθεῖν“. Zwischen dem ἄρχων τῶν 'Ιουδαίων und dem geringsten Israeliten war in sofern schlechterdings kein Unter-

schied. Unerbittlich hat das τις ihn nivellirt. In der That aber thut sich in einem andren Bezuge ein neues Feld der Betrachtung auf. „Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων“: so hat der Evangelist den Schriftgelehrten eingeführt. Und der Herr selbst hat ihn ausdrücklich als διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ anerkannt. Eben als solchen fasst er denselben in's Auge. „Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν“. Beachten wir diess ὑμᾶς. Es substituirt sich dem voraufgehenden τις; in dem Alle umfassenden Kreise hat es eine gesonderte Gruppe eingehegt. Wer sind die ὑμεῖς? Es sind die Pharisäer, es sind die Lehrer des Volks. Nicht ihnen vornemlich und vor Allen,[104]) nicht ihnen in erster Reihe, entbietet er sein δεῖ, sondern eben ihnen; an sie sofern sie die Lehrer sind wendet sich sein Postulat. Hat doch auch Nikodemus, wir halten uns davon überzeugt, den nächsten und unmittelbaren Impuls zu seinem Nachtbesuch von seinem Berufe, von seiner Stellung als Lehrer her empfangen. Den Eindruck bringt er auf Niemand hervor, dass das reine Interesse seines Seelenheils der Stachel des Treibers gewesen sey. In so fern stand er jenem jugendlichen ἄρχων, von welchem die Synopse berichtet hat, nicht gleich. Es ist eine durchsichtige Frage, in welche dieser Jüngling ausgebrochen ist. „Guter Meister, was soll ich Gutes thun, damit ich das Leben gewinne?“ Unbefriedigt durch die Erfolge seines redlichen Strebens begehrt er einen Rath. Er will zur Ruhe seiner Seele, er will zur Gewissheit des Heils

---

[104]) In diesem Sinne hatte der Prediger in der Wüste die Spitze seines Worts (Mtth. 3, 7) gegen Diejenigen gekehrt, die er als γεννήματα ἐχιδνῶν der ὀργὴ μέλλουσα verfallen sieht; sie vornemlich, sie in erster Reihe, sollten Busse thun.

gelangen. Wesentlich anders war Nikodemus gestellt. Als Inhaber der Lehrgewalt in der Theokratie tritt er vor Jesu auf; als solcher macht er sich mit ihm zu thun. Selbst Lehrer, aber ἄρχων zugleich, erscheint er bei Dem, dem er eine von oben her empfangene ἐξουσία zuerkennt. „Rabbi, wir wissen, du bist ein Lehrer von Gott gekommen; Werke, die Niemand vollbringen kann, wenn Gott nicht mit ihm ist,[105]) haben dich als solchen bezeugt". Den Tenor der Frage tragen die Worte nicht. Auch der Ton der Bitte, der Bitte um eine Berathung, klingt aus denselben nicht hervor. Und doch geben sie zu einem Schluss auf eine Frage sowohl wie auf eine Bitte, die er in den Tiefen seiner Seele gehegt hat, ein unzweifelhaftes Recht. „Οἴδαμεν". Aber unerschütterlich fest stand diess εἰδέναι ihm noch nicht. Zur vollen Gewissheit will er erst kommen. Er hofft, dass sein Besuch sie ihm eintragen wird. „Bist du wirklich der ἐρχόμενος, bist du die παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ, deren wir harren? Und wenn du es bist: was soll der Pharisäer, der Oberste der Juden, der διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, was soll ich in diesem Falle thun?

Dass Nikodemus in der Gestalt eines Prüfenden in die Herberge Jesu getreten sey, gleichwie sich später die Corinther solch' eine δοκιμή des Paulus gestatteten: so viel haben wir an einem früheren Orte eingeräumt. Es hat den Apostel verdrossen, dass seine Gemeinde sich dessen gegen ihren geistlichen Vater unterwunden hat. Es verletzt tiefer, wenn ein Nikodemus sich dieses Uebergriffs gegen die Majestät Jesu

---

[105]) Vgl. die zusammenstimmende, das Nikodemusurtheil bestätigende selbsteigene Aeusserung des Herrn Joh. 8, 29: ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν, τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε.

vermessen hat. Gleichwohl hat er auch in so fern auf eine nachsichtigere Beurtheilung ein Recht. Beachten wir seine Situation. Dass Jesus ein von Gott gesalbter Lehrer sey: so viel hatte er unumwunden eingeräumt. Das „οἴδαμεν" seines Mundes beschloss einen andren Gehalt, als diejenige Gewissheit, von welcher sonst der Mund der Pharisäer überfloss.[106]) Aber auch er war ja ein Lehrer. Er lehrt noch was er in Schulen gelernt und was in Israel in allgemeiner unbestrittener Geltung stand. Er sitzt noch auf der καθέδρα des Moses; aber ihn überkommt das Gefühl, dass sie im Wanken begriffen sey. Mit der διδαχή, die Jesus die seine, ja welche er die Lehre seines himmlischen Senders nennt, schien das ἔργον der γραμματεῖς in Israel zu Ende zu gehen. Gott selbst hatte sich zu der διδαχή Jesu durch mitfolgende Zeichen bekannt; und das Zeugniss der lehrbegierigen Menge hatte ihr nicht gefehlt. Hat selbst ein Nikodemus sich mit Stolz einen Jünger Mosis genannt: dieser Stolz hat die bange Besorgniss nicht gebannt, dass vielleicht eben Moses die Lehrer, welche zur Zeit auf seinem Stuhle gesessen sind, verleugnen, ja verdammen wird. Mehr und mehr steigert sich seine Ahnung, dass ein Wandel im Haushalt Gottes im Anbruch sey, dass die διακονία γράμματος, θανάτου, κατακρίσεως, überjahrt und an ihrem Ende sey, dass ihre Klarheit vor einer überschwänglichen Klarheit erbleichen soll. Und er findet sich vor eine schwere, vor eine entscheidende Lebensfrage gestellt. „Was soll ich thun? Vielleicht, dass das Amt von mir genommen

---

[106]) Vgl. Joh. 9, 28. 29: „Ἡμεῖς τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί. Ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσῇ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν."

wird!" „Ich weiss was ich thun will": so denkt, so spricht der οἰκονόμος im Gleichniss. Nikodemus weiss es eben nicht. Er will es erfahren, er will es von Dem erfahren, welcher die unruhigen Gedanken in seiner Seele veranlasst hat. Und er entschliesst sich zu seinem Nachtbesuch.

Der Herr ist dem Nikodemus zur Antwort bereit. Haben wir sie richtig getroffen, die unausgesprochene Frage, die in dem Grusse des Pharisäers verborgen war, so setzen wir mit Recht voraus, dass auch die Entgegnung Jesu das Interesse derselben wahrgenommen hat. Das Requisit der Wiedergeburt gewinnt eine Dimension, die über die Grenze des Wortlauts hinübergreift. „So wie du bist, kannst du das Reich Gottes nicht sehen; nur ein neuer **Mensch** dringt durch dessen Pforte hindurch". Nun aber mehr. „So wie du bist, ist dir eine Stellung im Reiche Gottes verschränkt; nur ein neuer **Lehrer** ist zu einem Organ im Himmelreich geschickt".[107]) Die Neugeburt des Lehrers als solchen ist das hinzutretende Desiderat. „Καὶ πῶς δύναται τοῦτο γενέσθαι"? Wir entnehmen die Antwort einem Aufschluss, den der Herr später vor einem andren Kreise gegeben hat. Er hat den Blindgeborenen geheilt. Seine That war ein Segen; sie war aber auch ein Gericht. Als die „τυφλοί" hatte er die Pharisäer

---

[107]) Was würde er geworden seyn, falls er sich so wie er war einer Stellung im Reiche Jesu vermass? Was andres als ein νομοδιδάσκαλος wie ihn Paulus (1 Tim. 1, 7) charakterisirt „μὴ νοῶν μήτε ἃ λέγει μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦται". Und wie würde er in diesem Falle erscheinen? Als ein θεομάχος im Sinne des Gamalielwortes (AG. 5, 39); der scharfen Rüge des Apostels würde er verfallen seyn: willst du dem Herrn trotzen? bist du etwa stärker als Er?

am Schlusse des neunten Capitels charakterisirt. Und er erhebt in dem zehnten seine Stimme zu einem umfassenden Urtheil über ihr Thun und Lassen in dem überkommenen Amt. „Die vor mir gekommen sind, die sind Diebe und Mörder gewesen; aber die Schafe haben ihnen nicht gehorcht. Vor der Stimme des Fremden sind sie geflohen, sie haben sich der ἀπώλεια von dessen Händen versehen". Das Strafwort lautet vernichtend. Gleichwohl geht es mit einer hülfreichen Weisung Hand in Hand. Ein Nikodemus ist der Mann, welchem die letztere gehört und an welchen sie gerichtet wird. Wie lautet sie? „Ich bin die Thür zu den Schafen. Δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰςέλθῃ, σωθήσεται καὶ εἰςελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει" (Joh. 10, 9). „Σωθήσεται". Nicht die σωτηρία ψυχῆς, nicht das persönliche Heil ist in diesem Zusammenhange mit dem Ausdruck gewollt; sondern die Träger des Berufs, die Lehrer und Leiter des Volks hat der Herr im Auge, und ihnen als solchen hat er für den Fall, dass das „ἐάν τις" des neunten Verses bei ihnen zur Wahrheit wird, eine schöne, gesegnete und seligmachende Thätigkeit in seinem Reiche in Aussicht gestellt.[108]) Eben diess nun

---

[108]) „Νομὴν εὑρήσει": diese Zusage hat er am Schlusse des Verses gemacht. Man versteht sie irrig, wenn man an eine Speise denkt, welche den Angeredeten zu ihrem individuellen Heile gedeihe. So urtheilt namentlich Hengstenberg, welcher den dreiundzwanzigsten Psalm als die erschliessende Grundstelle erachtet. Es verhält sich nicht so. Sondern wir hören ein Gelöbniss, welches der Herr Denjenigen entbietet, die durch ihn, δι' ἐμοῦ, zu den Schafen kommen und die auf diesem Grunde ihre Leiter und Lehrer sind. Sie werden die νομὴ τοῖς κτήνεσιν finden. In diesem Sinne begegnet uns der Ausdruck im A. T. oft. Vgl. III. Reg. 4, 39: „Und sie gingen

ist auch die Antwort, welche er dem Nikodemus auf dessen unausgesprochene Frage, auf die Frage, die der Herzenskündiger in seiner Seele gelesen hat, empfinden lässt. „Durch mich musst du eingehen; ich bin die Thür zu den Schafen. Werde mein Diener, der Diener des καλὸς ποιμήν. Und du wirst bleiben im Hause Gottes; du wirst Frucht bringen, und die τιμή von Seiten des Vaters, welcher mich gesendet hat, wird dein gewisses Erbtheil seyn.[109]) Verleugnen soll er die Ehre vor den Menschen, verzichten auf den Nimbus, auf die im

---

aus τοῦ ζητῆσαι νομὰς τοῖς κτήνεσιν αὐτῶν, καὶ εὗρον νομὰς πλείονας καὶ ἀγαθάς.“ Die νομή ist der Weideplatz, zu welchem der Hirt die Heerde geleitet. Es ist des Hirten Freude, es ist ihm wie eine Seligkeit, wenn er die Schafe, anstatt zu darben, fröhlich gedeihen sieht. Ein Analogon ist die Zusage, die der Apostel Paulus dem Timotheus entboten hat. Vgl. 1 Timoth. 4, 16: ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, ἐπίμενε αὐτοῖς, τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου.

[109]) Was der Herr den jugendlichen ἄρχων und was er hier den Nicodemus wissen lässt, das hat er scheidend von der Welt ganz allgemein allen Denen empfohlen, die in seinem Reiche, in dem Weinberg Gottes, als seine Diener zu wirken entschlossen sind. Vgl. Joh. 12, 26: „ἐὰν ἐμοὶ διακονῇ τις, ἐμοὶ ἀκολουθείτω καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγώ, ἐκεῖ καὶ ὁ διάκονος ὁ ἐμὸς ἔσται· ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ“. Wir lehnen sie als textwidrig ab, die Erklärung des Begriffs διακονεῖν, wie sie Meyer vertreten, wie sie aber auch Keil gebilligt hat, als wäre unter demselben „die selbstlose Hingabe auf dem Wege vom Tode zur Verklärung“ zu verstehen. Seine wahre Bedeutung ist sehr einfach. Nichts andres, nichts weiteres, ist damit gewollt, als wenn Paulus sich den δοῦλος Christi nennt und wenn er von den Gemeinden verlangt „οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ“.

Schwinden begriffene Klarheit seines Amts. „Halte Solches für Schaden und folge mir nach". „Τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσας" hätte er zum Israel Gottes gezählt, und zu einem Organ im Reiche Jesu wäre er geschickt.[110]) Zum Zwecke der Rechtfertigung unserer Anschauung berufen wir uns auf eine Erklärung, die der Herr im Zusammenhange seiner Rede auf dem Berge abgegeben hat. Man wird, man muss es zugestehen, dass zwischen dem Ausspruch Jesu Mtth. 5, 17—20 und zwischen seiner Entbietung an den Nikodemus mehr als nur eine Verwandtschaft erkennbar ist. Die Versicherung „ich sage euch, es sey denn eure Gerechtigkeit besser, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" sie deckt sich durchaus mit dem ἀμήν, das an den Einen Pharisäer ergangen ist: „nur eine neue Geburt öffnet dir die Pforte zu dem Reich". Aber verfolgen wir die Analogie. Sie greift weiter. Sie erreicht eine Stelle, sie erschliesst einen Gesichtspunkt, welcher für das vorliegende Interesse relevant und lehrhaft ist. Da hat der Herr Mtth. 5, 19 zwischen Zweien einen Unterschied fixirt. Er macht dem Einen die Zusage, ὅτι μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, während er dem Andren die Aussicht eröffnet, dass er der ἐλάχιστος in diesem Reiche heissen wird. Woran hängt das Eine? und wodurch ist das andre bedingt? „Ὃς

---

[110]) In diesem Falle wäre in ihm das Vorbild eines leuchtenden Nachbilds zu sehen. Wir wissen, wie Paulus seine ἀναστροφή, seine „προκοπὴ ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν παραδόσεων" geschildert hat (Gal. 1, 14; AG. 22, 3.) Wir wissen aber auch, wie er erklärt hat, „ὅτι ταῦτα πάντα διὰ τὸν Χριστὸν σκύβαλα εἶναι ἥγημαι."

ἐὰν λύσῃ τὰς ἐντολὰς τοῦ νόμου καὶ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃ" der werde der Geringste seyn; „ὃς δ'ἂν ποιήσῃ καὶ οὕτως διδάξῃ, dem sey eine hohe Stufe im Himmelreich gewiss. An die Pharisäer und Schriftgelehrten überhaupt hat Jesus die Worte adressirt; ποιεῖν καὶ οὕτως διδάσκειν, Eins mit dem Andren vereint. Auch an den Nikodemus richtet sich das zwiefache Desiderat. Ein neuer Mensch soll er werden, aber auch als Lehrer müsse er eine Neugeburt erfahren. Nur der neue Mensch kann das Reich Gottes schauen; nur der neue Lehrer ist zu einem Organ des Reichs geschickt. Sie will beachtet seyn, die Partikel καί. Sie hat das ποιεῖν und das διδάσκειν mit einem straffen Bande verknüpft. Wir haben einen Artikel in unseren Symbolischen Büchern, wir besorgen, er wird dieser Partikel nicht gerecht (vgl. C. A. art. VIII; Apolog. IV, 47). Es lässt sich begreifen, dass eine Reaktion gegen die symbolische Bestimmung sich Bahn gebrochen hat. Namentlich der Pietismus hat seine Verwahrung gegen dieselbe eingelegt. Aber auch in der neueren Zeit hat der Protest sich wiederholt, denn diess war der Grundgedanke, welcher den Hessischen Theologen Vilmar zu seiner Fehde gegen die „Theologie der Rhetorik" veranlasst hat. Zu seinem Austrag ist der Streit nicht gekommen, und zu einer befriedigenden Lösung ist die Frage nicht gelangt. Es reicht ja nicht aus, wenn man dem gewichtvollen καί überhaupt seine Rechte zuerkennt; sondern der innere Zusammenhang zwischen dem ποιεῖν und dem διδάσκειν, zwischen der Wiedergeburt des Menschen und der Neugeburt des Lehrers, zwischen dem Paulinischen σεαυτὸν σώσεις καὶ σώσεις τοὺς ἀκούοντάς σου, diess Ineinander von Beidem anstatt eines Nebeneinander, will erkannt und aufgewiesen seyn.

---

2. Die Theologie der Wiedergeborenen.

Einen Ausdruck haben wir an die Spitze gestellt, welcher allerdings an Speners Namen gebunden ist, [111]) dessen Inhalt indessen wenn immer in einem modificirten Sinne bereits viel früher der Betrachtung unterworfen worden ist. Schon Nicolaus Hemming, ein Theologe des sechszehnten Jahrhunderts, hat sich auf diesem Gebiete bemerkbar gemacht. Wir haben den Mann und sein Werk über den bonus Pastor im Vorübergehen schon erwähnt. Er dürfte auf Grund dieser Schrift nicht mit Unrecht ein Vorläufer Speners zu nennen seyn. Ihm selbst hat sie in dem damals streng Lutherisch gerichteten Dänemark keine Anerkennung eingebracht. [112]) Es hat verstimmt, dass er das Urtheil gewagt hat, Lutherum cum doctrina sua mores homi-

---

[111]) Schon seine „pia desideria", noch mehr seine „allgemeine Gottesgelehrtheit" hat von demselben gewusst. Die Halle'schen Theologen haben ihn mit Eifer zur Geltung zu bringen gesucht. Namentlich Francke in der „Idea". Freilich war es dieser Theologe, der ihn verflacht und veräusserlicht, der ihn den treuesten Dienern der Kirche unannehmbar gemacht hat.

[112]) Er überreichte sie dem damaligen Bischof von Seeland Tycho Asmund. Er hoffte auf dessen Billigung. Sein früherer Gönner aber sagte ihm schlechten Dank. Die Stellung des Verfassers auf der Hochschule war erschüttert; er konnte sie nicht behaupten. Wie in ein Exil zog er sich zurück, und in Schwermuth, wie es scheint am gebrochenen Herzen, ist er im Jahre 1600 verstorben.

num emendare non potuisse, dass er mithin dem Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben die Macht zur Heiligung des Lebens zu bestreiten schien. Es hat befremdet, dass er den Schätzen vorüberging, welche in dem Acker der Lutherischen Kirche geborgen sind, und dass er statt dessen von einer straffen Disciplin die Heilung aller kirchlichen Schäden erwartete.[113]) A limine haben sich die Orthodoxen von diesem Irrweg losgesagt. Sie haben nicht anders gekonnt, und sie haben recht, sie haben wohl daran gethan. Aber mit gleichem Recht haben auch Männer wie Bengel vom Standort einer gediegenen und erleuchteten Frömmigkeit aus die Gedanken abgelehnt, welche Spener concipirt und welche Francke in der „Idea“ zu einer ephemeren Geltung erhoben hat. Sie haben den Werth einer hochgepriesenen Askese auf sein richtiges Maass zurückgeführt, sie haben die Gefahren, welchen jede Ethelothreskie verfallen kann, zum ernstlich warnenden Ausdruck gebracht.[114]) Sie haben namentlich auch den Erfolg der

---

[113]) Er war der Einzige nicht, den der Anblick dieser Disciplin bezaubert hat. Man weiss, dass Joh. Knox, als er nach König Eduards Tode in sein Genfer Asyl geflüchtet war, in den Ruf der Bewunderung ausgebrochen ist „hier ist die vollkommenste Schule der Heiligen, wie sie seit der Apostel Zeiten niemals zu sehen gewesen ist.“ Und man weiss, dass später Spener in Frankfurt auf die Zucht in der dortigen reformirten Gemeinde fast mit neidischem Auge hinübersah.

[114]) Im eigenen Kreise des Pietismus verlauteten Stimmen, welche diese Gefahren aufgedeckt und ermessen haben. Wahrnehmungen, die er gemacht hatte, trugen einem Gottfried Arnold die Strophe ein: „das allerzarteste Liebbewegen wird unvermerkt in's Fleisch geführt, wo nicht des Geistes starkes Regen uns zum Gebet und Wachen rührt.“

dringend empfohlenen „Ermahnung“ im Einverständniss mit Luther[115]) entschieden und beharrlich unter Zweifel gestellt. Aber wie nun? Legen wir den in so fern beanstandeten Begriff überhaupt und unter allen Umständen beiseit? Gönnen wir ihm nur in den Regesten der Geschichte einen Raum? Bestreiten wir ihm sonst das Recht auf seine Existenz? Die Autorität eines Spener ist denn doch zu gross, als dass man sich zu diesem Verfahren so schnell und leicht entschliessen mag. Tiefe Wurzeln hatte der Begriff in der Seele des Mannes geschlagen. und dessen Verwirklichung hatte er nahezu zur Aufgabe seines Lebens gemacht. Hat er geirrt, so wird gleichwohl eine Wahrheit im Geleit seines Irrthums gewesen seyn. Sondern und sichten wir. Kehren wir zu dem Ausgangspunkt der Betrachtung zurück. Es galt die Brücke zu entdecken, die von der Wiedergeburt des Menschen zu der neuen Geburt des Lehrers hinüberführt. Diese Brücke wird sich finden, wenn wir unter Verzicht auf eigne Reflexionen die Unterredung des Herrn mit dem Pharisäer eben aus diesem Gesichtspunkt noch einmal in Erwägung ziehen.

Dass Nikodemus nicht lediglich im Interesse des Heiles seiner Seele, sondern nicht minder in einer Sorge um seinen Beruf als Lehrer des Volks vor dem Angesicht Jesu erschienen sey, und dass auch Christus ihn in der That als den διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ empfangen hat: so viel haben wir vorausgesetzt und dargethan. Aber auch darüber sind wir in's Klare gekommen, welch' einen Anspruch der Herr an den Schriftgelehrten auf dessen im neunten Verse verlautende

---

[115]) Der gewichtvolle Ausspruch von Luther ist bekannt, „es sey mehr am Lehren als am Ermahnen gelegen“.

Frage gerichtet hat. Wenn er glauben würde, so würde er vom Reiche Gottes nicht mehr ferne seyn. Er würde es sehen, er würde den Eingang gewinnen, ja mehr, er würde zu einem Organ in demselben befähigt seyn. „Denn Ich bin die Thür zu den Schafen; wer durch mich eingeht, der wird ein Hirte seyn". Kraft seines Glaubens würde das Alte in seinem ganzen Umfange aus den Fugen gerissen seyn, er wäre ein neuer Mensch und ebenso auch ein neuer Lehrer geworden. Und was soll er glauben? Ein Zwiefaches wird ihm genannt. Er soll glauben, dass in Jesu der Sohn Gottes vom Himmel zur Erde herabgekommen ist (V. 13); sodann soll er glauben, dass derselbe dazu erschienen sey, die Sünde der Welt zu sühnen und sein Leben ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς zu lassen (V. 14). Diess Beides soll er glauben. Aber er soll es glauben nicht auf Grund seiner Reflexion, wie er durch Reflexion zu der Ueberzeugung, dass Jesus ein von Gott gesandter Lehrer sey, gekommen war (V. 2). Sondern er soll es glauben, weil dieser Aufschluss ihm in dieser Stunde wie von oben her eröffnet wird, „Solches hat dir nicht Fleisch und Blut, sondern mein Vater im Himmel offenbart". Und was wäre in diesem Falle geschehen? Ein neuer Mensch käme zur Geburt. Aber mehr: auch ein neuer Lehrer, ein Lehrer von Gott geboren wäre zu sehen, ein Lehrer, in welchem ein Wort, das beide Testamente bezeugen (vgl. Ps. 116, 10; 2 Cor. 4, 13), das Wort „ich glaube, darum rede ich" zu seiner Erfüllung gelangen wird. Das Wesen der Theologia Regenitorum ist erkannt. In diesem Sinne verstanden ist ihr Begriff in seinem Recht. So und nicht anders hat die alte Kirche den Ausdruck der „Theologie" überhaupt in Verwendung gebracht. Sie hat ihn in einem andren Verstande ge-

meint, als in welchem ihn die moderne Wissenschaft zu fassen pflegt. Hören wir, wie sich Eusebius einmal über denselben geäussert hat. Vielleicht schätzt man die Autorität dieses Kirchenvaters nicht grade hoch. Als Referent wird er inzwischen verlässlich seyn. Und er schreibt (vgl. K. G. 5, 32 ed. Lämmer S. 414): „Ψαλμοὶ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες“.[116]) Christum, den Logos Gottes, erkennen, ihn preisen und ihn der Welt bezeugen: das nannte man damals θεολογεῖν, das hiess man Theologie. Und das war in der That eine Theologie der Wiedergeborenen. Dieser Glaube hat es gethan, wenn in dem Nikodemus der neue Mensch zum Durchbruch kam; derselbe Glaube hat es auch gethan, wenn er die Stelle eines Organs im Himmelreich empfangen und bekleidet hat. Wer in diesem Glauben steht „καὶ οὕτως διδάσκει τοὺς ἀνθρώπους“, der wird ein Grosser im Reiche Gottes heissen. Wem dieser Glaube fehlt, wer ihn verleugnet und verschweigt, wer ihn verdeckt oder verdächtig macht, der kann viele δόξα παρ' ἀνθρώπων erwerben, aber im Himmelreich ist und bleibt er der ἐλάχιστος. Hören wir endlich noch das Zeugniss des Apostels Johannes. Er schreibt (1. Br. 4, 1 ff.): „Geliebte, trauet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt“. Und er fügt das Gnorisma hinzu, an welchem der Geist aus Gott erkennbar sey. „Ein jeglicher Geist, welcher bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen und dass er der ἱλασμός unserer Sünden sey, der ist aus Gott“.

---

[116]) So hat Henr. Valesius die Stelle übersetzt: Psalmi et cantica fratrum jam pridem a fidelibus conscripta Christum Verbum Dei concelebrant Divinitatem ei tribuendo.

Der dahin verstandenen Theologie der Wiedergeborenen ist ihre Verheissung gewiss. Der Glaube ist ihr A und ihr Ω. Dieser Glaube aber ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. „Ich glaube, darum rede ich". Diess Zeugniss wird es thun, nicht die Sittenstrenge und der unschuldige Wandel des Zeugen. Zwar keine Instanz wird dem Diener Jesu die ἁγνεία seiner ἀναστροφή erlassen. Weder sich selbst noch einem Andren hat der Apostel jemals einen dahin gehenden Dispens ertheilt. Er räumt es wohl ein „οὐχ ὅτι ἤδη τετελείωμαι" (Phil. 3, 12); aber er hat es auch versichert „ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι" (1 Cor. 9, 27). Nur die wesentlich wirksame Potenz befindet sich an dieser Stelle nicht. Nitzsch hat es im Einverständniss mit Luther mit leichter Mühe dargethan, dass die Lebensunschuld des Dieners Jesu nur als eine negative Macht betrachtet werden kann (vgl. Prakt. Theol. I. S. 63). Gewiss fällt diese Macht mitunter mit bedeutender Schwere in's Gewicht. „Nocentissima pestis ecclesiae est malus pastor": so hat man nicht ohne Recht gelehrt.[117]) Wir würden es nicht verstehen, was einen Paulus, dem es sonst ein Geringes war, welch' eine Schätzung er von Seiten einer ἡμέρα ἀνθρωπίνη erfuhr, was ihn dazu bewog, den Gemeinden die Lauterkeit seiner Gesinnung, die Reinheit seiner Hände (AG. 20, 26), so schlagend, so überführend und so angelegent-

[117]) Dieser vielfach angeführte Ausspruch wird zumeist auf die Autorschaft des Rothenburger Theologen Johann Ludwig Hartmann zurückgeführt. In dem „Pastorale evangelicum" dieses zu seiner Zeit hochangesehenen, namentlich von Daniel Herrnschmidt gefeierten Lehrers findet er sich in der That. Inzwischen hat ihn Hartmann der Schrift von Hemming entlehnt. Diesem Dänischen Theologen gehört er in Wahrheit an.

lich darzuthun, verhielte es sich nicht so, dass in der That das Misstrauen gegen die Integrität der Person die Erfolge ihres Dienstes zu paralysiren vermag. Und dennoch bleibt es dabei, mehr als eine negative Macht ist diese Lebensunschuld nicht.[118]) Nicht auf diesem Gebiete befinden sich τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, τὰ τέρατα καὶ αἱ δυνάμεις, welche in Corinth in die Erscheinung getreten sind (2 Cor. 12, 12), und an deren Entfaltung in ihrer Mitte der Apostel die Gemeinde erinnert hat. Eine andre, eine positive Macht ist die Quelle, welcher diese Wunderwirkung entfliesst. Paulus hat sie aufgezeigt. Es war sein Zeugniss von Christo, dem Sohne Gottes, dem υἱὸς θεοῦ ὁρισθεὶς ἐν δυνάμει; es war seine Predigt von Christo dem Gekreuzigten, eine Predigt, thöricht nach dem Urtheil der Menschen, aber in Wahrheit eine göttliche Weisheit, eine göttliche Kraft.[119]) Trage diess Zeugniss den Namen einer Theologia Regenitorum. Es führt denselben mit Recht. Der Erfolg leistet die Gewähr; das „ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ" ist der sichere Effekt.

---

[118]) Es ist daher irrig, es ist mindestens missverständlich und inkorrekt ausgedrückt, wenn Nik. Hemming schreibt: „is demum est bonus pastor, qui utraque manu, doctrina et exemplo, caelestem Jerusalem aedificat".

[119]) Diess Zwiefache, das der Apostel als den Kern und Nerv des von ihm verkündigten Evangeliums, dieser Gotteskraft zur σωτηρία παντὶ τῷ πιστεύοντι, bezeichnet hat, einmal der Gottessohn, sodann sein Kreuz, es deckt sich schlechthin mit der μαρτυρία, mit welcher der Herr selbst dem Nikodemus vom elften Verse ab entgegentritt. Von seiner Würde als Sohn Gottes zeugt er V. 13, und im folgenden Verse von dem δεῖ seiner Erhöhung an das Kreuz.

3. Ihr erspriesslicher Dienst.

Es gewinnt vielleicht den Schein, als hätten die letzten Betrachtungen denjenigen Begriff, welcher das dritte Capitel im Johannes beherrscht, dem Gesichtskreis nahezu enthoben. War doch in denselben von einer „Wiedergeburt" kaum noch die Rede. Nur der Ausdruck einer „Theologie der Wiedergeborenen" hatte noch irgend eine Fühlung mit dem Hauptbegriff gewahrt. Im Uebrigen schien es, als hätten wir den letzteren hinter einen anders lautenden zurückgestellt. Es verhält sich indessen nicht so. Jesus erklärt dem Nikodemus, dass er glauben, und was er glauben soll. Aber hat er durch diesen Anspruch dem Auge des Pharisäers das δεῖ ὑμᾶς ἀναγεννηθῆναι entrückt? Doch wahrlich nicht. Die Theologie der Wiedergeborenen ist die Predigt des Glaubens. Aber ist nicht die Herstellung der Wiedergeburt der prononcirte Zweck, welchen sie verfolgt? und wenn er erreicht wird, dieser Zweck, ist diess auf einem andren Wege, als „ἐξ ἀκοῆς πίστεως" geschehen? Im Lichte eines Apostelworts sey die genauere Verständigung darüber versucht. Wir meinen den Ausspruch, mit welchem sich Petrus in seinem ersten Briefe (Cap. 1, 23—25) zu seinen Lesern gewendet hat. „Ἀναγεγεννημένοι ἐστὲ οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος". Wir haben die Beleuchtung dieses Abschnitts aus Gründen bis auf den gegenwärtigen Zusammenhang zurückgestellt. Es ist diess der einzige Fall, dass das ἀναγεννηθῆναι des Nikodemusgesprächs im ganzen Umfange

des Neuen Testaments noch einmal wiederkehrt. Aber auch sonst ist es evident, dass die Petrinische Stelle auf der Unterredung Jesu mit dem Schriftgelehrten basirt. Mit der Aussage des Herrn „was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch, und was vom Geiste geboren ist, das ist Geist“ ist das apostolische Zeugniss „ihr seid nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen geboren“ mehr als nur verwandt. Eine Enantiophanie bricht nun freilich hervor. Wasser und Geist hat der Herr als die Faktoren der Wiedergeburt aufgezeigt. Und der Apostel hat denselben den λόγος θεοῦ ζῶντος substituirt? Wie gleicht diese Dissonanz sich aus?[120]) Es wäre verlorene Mühe, falls man den Faktoren, die Jesus genannt hat, noch einen dritten, das göttliche Wort, hinzuzufügen unternimmt. Dogmatischen Construktionen mag das zur Noth und zum Scheine gelingen, aber die Probe der Wahrheit halten sie nicht aus. Wenn der Herr versichert hat „ἀμὴν ἀμὴν“ Wasser und Geist bedingen die neue Geburt: so weist diess ewig gültige Testament jedwedes nachträgliche Codicill, jedwedes ἐπιδιατάσσεσθαι (Gal. 3, 15) zurück. Aber wie lässt es sich nun verstehen, dass der Apostel ersichtlich die Concurrenz einer andren Potenz statuirt? Das Räthsel löst

---

[120]) Durch den Ausspruch des Paulus Ephes. 5, 26 „ἡγίασεν ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν καθαρίσας αὐτὴν τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι“ wird die Ausgleichung nicht erbracht. Es verhält sich um diesen Ausspruch nicht so, wie diess Bengel angenommen hat. „Aqua est vehiculum, sed verbum est causa instrumentalis nobilior“. Denn nicht das Wort Gottes überhaupt hat der Apostel bei dem ῥῆμα im Auge gehabt, sondern die göttliche Institution, die Verheissung, die der Herr an das Wasserbad gebunden hat.

sich, sobald wir die Differenz der verwendeten Präpositionen beachten. Ἔξ ὕδατος, ἐκ πνεύματος, so hatte der Herr gelehrt, komme das ἀναγεννηθῆναι zum Vollzuge. Dagegen διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ, so schreibt der Apostel, sey die Wiedergeburt seiner Leser erfolgt. Wir wahren dem διά sein Recht. Es ist dieser Zweck, zu welchem wir noch einmal ein schon früher berührtes Schriftwort zu Rathe ziehen. Wir meinen jene tiefsinnige Parabel, die uns der zweite Evangelist (vgl. Marc. 4, 26 ff.) überwiesen hat. An seinem Orte haben wir diess Gleichniss nur in einem sprachlichen Interesse, nur als eine formale Parallele, zur Geltung gebracht. Die Wendung „οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ" dünkte uns für das Verständniss des „οὕτως ἐστὶν πᾶς" im Nikodemusgespräche (Joh. 3, 8) relevant zu seyn. Gegenwärtig kehren wir in einem sachlichen Interesse zu der Stelle zurück. Es geschieht diess mit nachweisbarem Recht. Denn gleichwie Petrus den λόγος τοῦ θεοῦ als den wirksamen Faktor eines neuen Lebens bezeichnet hat, als eine σπορὰ οὐ φθαρτὴ ἀλλ' ἄφθαρτος, so erscheint auch in dem Gleichniss der σπόρος des Säemanns als das prononcirte Symbol des göttlichen Worts (vgl. Marc. 4, 14. 26). Und was hat nun die Parabel gelehrt?[121]) Dass es des Säens bedürfe, dass aber der ausgestreuten Saat die nachfolgende Erndte sicher sey. „Παρέστηκεν ὁ θερισμός" (Marc. 4, 29). Hören wir daraufhin den Apostel. In den Gemeinden, an die er sich adressirt, war die Zeit der Erndte vorhanden.

[121]) Irgendwie können wir uns die Gedanken aneignen, welche Klostermann (in der Schrift über den Markus S. 96) zum Ausdruck bringt. Es würde uns diess allerdings nur unter erheblichen Modifikationen möglich seyn.

„Ἀναγεγεννημένοι ἐστέ“: das hat er constatirt. Und er entschleiert die Genesis und den Prozess. Aber nicht die geheimnissvolle Kraft deckt er auf, die im Schoosse des Ackers gewaltet hat. Sondern nur der Saat macht er seine Leser eingedenk, aus welcher die Gemeinde erwachsen sey. Und als diese Saat bezeichnet er den λόγος τοῦ θεοῦ. Den λόγος θεοῦ! Was haben wir darunter zu verstehen? Die authentische Erklärung versagt der Apostel nicht. Wir bitten, auf das Schlusswort des Abschnitts zu achten. Die Ausleger, selbst Hofmann, gehen leicht über dasselbe hinweg, als trüge es überhaupt keinen Ton. Und doch ist es diese Enunciation, auf welcher der Schwerpunkt des Ganzen ruht. „Τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς“. Also die apostolische Predigt hat es gethan, dass in der Diaspora von Pontus, Cappadocien und Bithynien Gemeinden von Wiedergeborenen erstanden sind. Eine schöpferische Kraft hat sie nicht zu entfalten vermocht; die schöpferische Potenz ruht im Wasser und im Geist. Aber sie hat berufen und gesammelt, so Viele die Gnade zum ewigen Leben verordnet hat.[122]) Blicken wir noch einmal auf den Nikodemus zurück. Er

---

[122]) So und nicht anders haben sich die Reformatoren über die Concurrenz des göttlichen Worts bei der Herstellung der Wiedergeburt erklärt. So schreibt Melanchthon (vgl. Apol. art. II. de justific. § 67): „cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi, nisi per verbum“. Art. Smalc. VIII, 3: „constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente:“ Aber auch Calvin hat sich eben dahin ausgesprochen. „Sofern der Glaube nur aus dem Worte, das ihm seinen Gegenstand weist, hervorgehen kann, cooperirt das göttliche Wort zu der Neugeburt.“

scheidet von Jesu, er kehrt heim. Uns steht die Annahme frei, dass er von der Unterredung einen überwältigenden Eindruck hinweggenommen hat: ein Wiedergeborener war er darum noch bei weitem nicht! Aber setzen wir nun den Fall, dass er späterhin ein gläubiges Mitglied der Gemeinde zu Jerusalem geworden ist, vielleicht selbst ein Diener Jesu in Sachen seines Reichs, im Geist und in der Wahrheit ein διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ: in diesem Falle war das Gespräch in jener Nacht der Same, welcher zu der Freudenerndte gediehen ist.

Es ist ein Brief innerhalb der Schriften des N. T., welcher die vorgetragene Anschauung ebenso bewährt, wie er dieselbe illustrirt. Wir meinen das Sendschreiben des Paulus an die Galater. Der Apostel hat wohl auch andren Gemeinden gegenüber die Erfolge constatirt, von welchen die evangelische Verkündigung in ihrer Mitte begleitet worden sey.[123]) Aber es ist diess immer nur ὡς ἐν παρόδῳ geschehen, ohne dass ein specielles Interesse in Fällen dieser Art erkennbar wird. Dagegen gegen die Galater hat er sich darüber auffallend eingehend, ja mit einem Nachdruck erklärt, der eine sehr bestimmte Intention zu verrathen scheint. Er heisst die Gemeinden auf eine schöne Periode in ihrer Vergangenheit, auf

---

[123]) Vgl. 1 Thessal. 1, 5: „τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ“. Besonders 1 Cor. 1, 6. 7. Hier bezeichnet der Apostel das als die βεβαίωσις seiner Verkündigung („ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ“), dass die Gaben des heiligen Geistes in ebenso reichem Maasse wie in umfassendem Umfange („ὥστε ὑμᾶς μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι“) in ihrer Mitte in Erscheinung getreten sind.

die Anfänge ihrer Gemeinschaft mit ihm, ihrem Lehrer, rückwärts sehen. Er heisst sie daran gedenken, wie er ihnen δι' ἀσθενείας τῆς σαρκός das Evangelium verkündigt habe. „Aber ihr habt meine Anfechtung nicht verachtet noch verschmäht, sondern wie einen Engel Gottes, ja wie Christum Jesum nahmet ihr mich auf“. Er erinnert sie an ihre überströmenden Dankgefühle, dass sie zu jeder Probe ihrer Erkenntlichkeit bereit gewesen sind. Und was haben sie von seinem Dienste an ihnen gehabt? τίς ἦν „ὁ μακαρισμὸς“ αὐτῶν? Paulus selbst lässt es sie wissen. „Ὁ θεὸς ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεις“ dieser Gott habe sich an ihnen verklärt. Wiedergeboren aus Wasser und Geist haben sie den Geist empfangen und die Stufe der πνευματικοί erreicht. Und jetzt spitzt der Apostel eine Frage zu einem Appell an ihr eignes Zeugniss zu. „Eins will ich von euch hören: wodurch ist Solches an euch geschehen? War es nicht die ἀκοὴ πίστεως, die euch die Gabe des Geistes vermittelt hat? Hat das nicht meine Predigt unter euch gethan?“ Paulus vernimmt, dass sie in die πλάνη τῆς ὁδοῦ αὐτῶν gerathen sind. Aus der Sphäre des Geistes sanken sie in die Knechtschaft der σάρξ zurück. „Τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ“. „Φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς“. „Ich möchte bei euch seyn, meine Stimme unter euch zu wandeln“. Aber auch aus der Ferne reicht er ihnen die hülfreiche Hand. Und wie hat er diese Handreichung charakterisirt? „Τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω, ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν“ (Gal. 4, 19). „Τεκνία μου“. Eine Phrase ist diese Anrede nicht; aber sie beschliesst auch keinen Uebergriff. Hier so wenig, wie wenn er an die Corinther schreibt „ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου“

(1 Cor. 4, 15). „Οὓς πάλιν ὠδίνω“. Auch das ist kein blosses Bild, keine Figur. Aber ebenso wenig ist auch diess ein unstatthafter Uebergriff. Nicht sich selbst schrieb der Apostel die neue Geburt der Galater zu, als er „τὸ πρότερον“ (Cap. 4, 13) unter ihnen erschienen war. Ὁ θεός ἐστιν ὁ ἀποκύων. Ὁ θεός ἐστιν ὁ αὐξάνων. „Ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν“ (2 Cor. 4, 7). Auch jetzt maasst er sich ein Vermögen nicht an, welches lediglich der Allmacht Gottes inne wohnt. Aber er weiss was dem ὑπηρέτης Χριστοῦ, was dem οἰκονόμος τῶν μυστηρίων θεοῦ, zu thun vorhanden kommt: er muss versuchen, ob er die Füsse der Verirrten auf den Weg des Friedens zurückgeleiten kann. Redlich und aufopfernd hat er durch sein Sendschreiben das dahin gesteckte Ziel verfolgt. Leicht ist der Brief ihm nicht geworden. „Ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν“. Geistesarbeit, Herzensmühe fühlen wir den eigenhändigen Zeilen ab. Es war ein κόπος, nichts minderes als das. Er hat ihm ein neues Mahlzeichen Jesu an seinem Leibe eingebracht. Hat er einen Erfolg gesehen? Wir wissen es nicht. Die Geschichte verräth es nicht. Aber er hat gethan was er gekonnt hat, er hat gethan, was sein Dienst von ihm gefordert hat. Er hat gethan, worin er jedem Diener der Kirche ein aufmunterndes, ein gebietendes Vorbild gelassen hat. Worin soll die entsprechende Nachfolge stehen? „Schaue auf“ in diese Worte bricht Luther aus „schaue auf, Pfarrherr und Prediger, was jetzt deines Amts geworden ist“. Wir fassen die Summa seiner Verpflichtungen in Eins. Als ein „πάλιν ὠδίνων“ soll er in dem Kreise seiner Gemeinde stehen.

„Πάλιν ὠδίνω“: so schreibt der Apostel. In einem Handeln ist er begriffen, das er kraft des πάλιν als ein wiederholtes

bezeichnet hat. Hätte er den verwendeten Ausdruck in seiner Strenge gemeint, so würden wir die Aussage nicht verstehen. Denn eine erneuerte Wiedergeburt ist ein begriffswidriges ἀδύνατον. Aber er hat nichts andres im Sinne gehabt, als die κόποι, die ἀγρυπνίαι, die νηστεῖαι (2 Cor. 6, 5), welche der Dienst am Reiche Jesu mit sich führt. Einst hat er bei den Galatern diese Bürde getragen, als er sie für das Evangelium gewann. Jetzt ist er abermals bereit, sich einem weitab drückenderen κόπος zu unterziehen.[124]) Zu seinem Erstaunen haben die Gemeinden die Bahn des Heils verlassen und sich einem fremden Evangelium zugewandt; ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα sind sie zurückgekehrt, und ihre δουλεία unter diesem Joche hat eine Lebensführung bedingt, die den Verlust der Erbschaft am Himmelreich zur schlechthin unausbleiblichen Folge hat. Eine Galatische Theologie hat sie bezaubert und bethört, und ihr Galatischer Unverstand hat derselben Gehör geschenkt. „Ihr habt Christum verloren" so ruft der Apostel klagend aus, und wie ἐν ὠδίναις mühet er sich um ihre „κατάρτισις". Nur auf zwei Gemeinden trifft unser Auge in der Geschichte des N. T., wo die Lage der Sache so trostlos und verzweifelt, wo das πάλιν ὠδίνειν so dringend geboten war; es waren die Galatischen und die der Hebräer.[125]) Fast

---

[124]) Aber es soll diess auch das letzte Mal gewesen seyn. Ein τρίτον hat er nicht in Aussicht gestellt. „Τοῦ λοιποῦ" so hat er statt dessen erklärt „μηδείς μοι κόπους παρεχέτω" (Gal. 6, 17).

[125]) Aufs Nächste sind die beiden Sendschreiben einander verwandt, die einerseits Paulus an die Galater, andrerseits Barnabas an die Gemeinden der Hebräer gerichtet hat. Diese Verwandtschaft betrifft nicht allein die geistliche Verfassung der Leser, sondern auch die Intentionen der Schreibenden. Ausdrücklich hat der Verfasser

wie Ausnahmen von einer schöneren Regel wollen sie erscheinen. Aber was in jener Blüthezeit nur eine Ausnahme war, das hat in späteren Perioden, das hat vornemlich in unserer Gegenwart, nahezu die Gestalt der Regel gewonnen. Und sollen wir den Dienst der gegenwärtigen Diener des Herrn, ihren Dienst ἐν κόποις, ἐν ἀγρυπνίαις, ἐν νηστείαις, in seine Summa fassen: so steht uns kein andrer Ausdruck zu Gebote, als dass ihre wahre und wesentliche Aufgabe das Paulinische „πάλιν ὠδίνειν" sey. Aber nicht in allgemeinen Betrachtungen wollen wir uns darüber ergehen. Unser Interesse concentrirt sich auf einen sehr speziellen Punkt. Es findet sich nicht leicht ein Fall, in welchem die Verpflichtung des πάλιν ὠδίνειν dem Diener Jesu mit gleicher Macht entgegentritt, als wenn er seiner Gemeinde am Trinitatisfest das Nikodemusgespräch zu deuten hat. Und eine andre Perikope ist uns nicht bekannt, zu welcher er mit gleich hoch gesteigertem φόβος καὶ τρόμος, mit gleich lebhaftem Gefühl um seine Verantwortlichkeit herzuzutreten hat, als es eben diese ist. Aber wie wird er dem Anspruch gerecht? So viel räumt man ein, dass die landläufige Exegese, dass die interpretatio scholastica, wie Hyperius sie zu nennen liebt, ihm die entsprechenden Mittel nicht zu Händen giebt. Aber auch demjenigen Verfahren, welches sich weit über das Niveau derselben zu

---

des Hebräerbriefs die Absicht desavouirt, als wollte er πάλιν καταβάλλεσθαι θεμέλιον. Aber auch Paulus will an den Galatern nicht das wiederholen, was er einmal mit den Worten geschildert hat „ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα" (1 Cor. 3, 10). Wohl aber erklären sich Beide zu einem πάλιν ὠδίνειν bereit, und ihre Briefe lassen die Mahlzeichen des dahin gerichteten κόπος erkennen.

erheben scheint, bestreiten wir den Erfolg. Man kehrt die scharfe Spitze des δεῖ hervor und senkt ihren Stachel in die Herzen ein. Man weckt die Gewissen, man schreckt, man droht. Aber Zanken und Schreien thut es nicht. Das verstimmt, und Niemand sagt es uns Dank. Man darf nicht Lasten aufbürden, ohne dass unser Finger dieselben auch rege. Man darf das zerknickte Rohr nicht zerbrechen, und nicht auslöschen soll man den glimmenden Docht. „Καταρτίζετε τοὺς τοιούτους ἐν πνεύματι πραότητος“: das hat der Apostel (Gal. 6, 1) den πνευματικοῖς zur Pflicht gemacht.[126]) Bloss das δεῖ im gesetzlichen Tone entbieten, bloss unerbittlich auf der Nothwendigkeit bestehen: das macht keinen κόπος, das bedingt keine ἀγρυπνίαι, das hat mit dem πάλιν ὠδίνειν nichts gemein. Aber es hat auch keinen Erfolg; die Reaktion der widerstrebenden Gemüther bleibt nicht aus. „Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ“: das ist die Weisung, die statt dessen ein Paulus giebt. Nie hat der Herr den Stachel des δεῖ in der Seele des Pharisäers abgestumpft; aber seine Frage, „πῶς ταῦτα γενέσθαι δύναται“, diese Frage hat er ihm gelöst. „Πάλιν ὠδίνειν“: dahin nimmt jedes Trinitatisfest den Diener Jesu auf's Neue in Pflicht. Wie er sie erfüllen mag? Nun, er hat ja die Perikope in seiner Hand. Dieser Schatz will verwendet

---

[126]) „Σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς“: zu dieser mitfolgenden Warnung hat sich die Stimme des Apostels erhoben. Wir stellen hier den Zusatz ausser Betracht. Aber die Zeit wird kommen, ja sie ist schon im Anbruch begriffen, wo die gewichtige Warnung in ihrem Zusammenhange mit der voraufgehenden Verpflichtung erkannt und gewürdigt werden wird.

und verwerthet seyn. Was Jesus dem Nikodemus in jenem Nachtgespräch in das Ohr und in Finsterniss verkündigt hat: seine Diener sollen es im Licht und von den Dächern her bezeugen. Und in welcher Art? in welcher Gestalt? Sie sollen auslegen, sie sollen anwenden. Das Ineinander von Beidem ist das Vehikel der Kraft.[127]) Es will gedeutet seyn, was der Herr den Pharisäer wissen lässt und wie er es Diesem gegenüber meint. Aber es will auch aufgewiesen seyn, was er seiner Gemeinde und Jedem, der ihr zugehört, als sein Vermächtniss hinterlassen hat. Beides wird Denen gelingen, welche glauben, was der centrale Abschnitt V. 12—15 sie glauben heisst, „quod Christus propter nos homines descendit de coelis et propter salutem nostram pro nobis sub Pontio Pilato crucifixus est". Diese theologia Regenitorum hat die ἐξουσία τοῦ πάλιν ὠδίνειν in Händen; sie führt die Gemeinde dem Ziele entgegen wie Paulus dasselbe in Aussicht nimmt, ἵνα μὴ ἔχῃ σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.

Die letzten Betrachtungen haben es klar gestellt, welchem Interesse die gegenwärtige Schrift ihre Entstehung verdankt. Nicht auf Streit und Kampf ist sie berechnet gewesen, sondern eine ausschliesslich positive Tendenz hat sie durchweg im Auge gehabt. Den Dienern am göttlichen Wort wollte sie für ihre Aufgabe am Trinitatisfest eine Handreichung seyn. Aber es liess sich nicht umgehen, dass sie sich zugleich zur

---

[127]) In dem Ineinander von Auslegung und Anwendung ruht überhaupt alle homiletische Macht. Aber an der Perikope von der Wiedergeburt wird diese Macht in einem besonders hohen Grade offenbar.

Wahrnehmung weitergreifender Interessen veranlasst sah. Grade die Nikodemusgeschichte bietet diese Veranlassung ebenso reichlich wie dringend dar. Zwar in prononcirter Weise hat der Kampf gegen die Authentie des Johannes sie unseres Wissens nicht fruktificirt. Aber hören wir, wie sich der Antesignanus auf diesem Gebiet, wie sich Bretschneider in den Probabilien geäussert hat. Er vergleicht Jesum, wie er in der Synopse und wie er in dem Johannes erscheint. Dort erkennt er einen Lehrer, dessen Darstellung durch ihre Klarheit und Natürlichkeit, durch ihre Wärme und Mannichfaltigkeit sehr allgemein einen befriedigenden und anziehenden Eindruck hervorgebracht hat. Dagegen hier findet er einen metaphysischen Träumer, welcher die Würde seiner Person so dunkel und zweideutig, so frostig und gekünstelt, und zudem mit einer Schroffheit betone, die mehr zurückzustossen als zu gewinnen geeignet war. Dort hat er die Bergrede im Auge gehabt; hier war es sicher das Nikodemusgespräch, welches sein Urtheil begründet und wie er annahm auch gerechtfertigt hat. Und er kam zu dem Schlusse, dass die Identität einer Person, wie sie dort und wie sie hier erscheine, eine schlechthin abzulehnende Unmöglichkeit sey.[128]) Er durchbrach den Bann

---

[128]) Eine unbefangene, vorurtheilsfreie Prüfung hätte hier niemals eine so jähe Kluft zu entdecken vermocht. Wir rechnen es Hase zum Ruhme an, dass er eine solche entschieden und beharrlich in Abrede stellt. Auf die Congruenz zwischen Matth. 5, 20 und zwischen Joh. 3, 3. 7 haben wir schon früher aufmerksam gemacht. Aber auch sonst klinken beide Abschnitte in einander ein. „Gehet ein durch die enge Pforte“ oder wie Lukas referirt „ringet darnach, dass ihr den Eingang findet“: wie vollkommen harmonirt diese Anforderung mit dem δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν! Und wem die

einer uralten Tradition; er gab die Echtheit des vierten Evangeliums Preis. Anders hat er in der That auch nicht gekonnt. Sein Ideal war der verständige, treue, wohlmeinende Lehrer des Volks, welcher auf die Reinheit der Gesinnung, auf das Streben nach Gottähnlichkeit, auf allgemeine Menschenliebe gedrungen hat. Diess dahin gestaltete Ideal schloss den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, der zur Rettung der verlorenen Welt vom Himmel herniedergestiegen ist und der sein Leben ὑπὲρ τῆς τοῦ κόςμου ζωῆς gelassen hat, aus dem Bereiche der Realitäten aus. Hinweg also mit dem Nikodemusgespräch, hinweg mit dem Schriftstück, welchem dasselbe angehört. Das „Wahrlich, ich sage euch, wir reden was wir wissen", diess ἀμήν, möge für immer verstummen, es werde seiner nicht weiter gedacht! Bekanntlich hat sich Bretschneider zu einer Retraktation veranlasst gesehen. Er hat seine eignen Probabilien desavouirt. Niemand glaubt es ihm, dass er durch eine neu gewonnene Ueberzeugung zu diesem Schritte bewogen worden sey. Niemand traut der Versicherung seiner Befriedigung darüber, dass durch die Verhandlungen, die durch seine Schrift in den Fluss der Bewegung gesetzt worden waren, die Echtheit und der Werth des vierten Evangeliums über alle Zweifel erhoben worden sey.[129]) Diese Verhandlungen haben ihn von dem

---

Person des Nikodemus so seltsam dünkt, dass sie nur als eine Fiktion des Verfassers des vierten Evangeliums begreiflich sey, der hat es vergessen, dass dieser Pharisäer in der Gestalt des von der Synopse gezeichneten begüterten jugendlichen ἄρχων ein durchweg entsprechendes Seitenstück hat.

[129]) Strauss hat die Retraktation, zu welcher sich Bretschneider, wir sagen nicht im Geiste gebunden, sondern durch die Umstände genöthigt, veranlasst fand, aufs Schmerzlichste beklagt. Er hat sich

Standpunkt seiner Probabilien, welche Strauss einschneidend und unbestreitbar nennt, nicht verdrängt, sie haben ihm das Resultat derselben in keiner Weise ungewiss gemacht. Aber er sahe sich in eine Zwangslage gesetzt. Diese Zwangslage hat seine Retraktation zur Folge gehabt. Was sein persönliches Bedürfen betrifft, so hätte er zu den Füssen eines Lehrers, wie er denselben in der Synopse zu erkennen glaubt, zur Noth die ἀνάπαυσις seiner Seele zu finden vermocht. Aber der Widerspruch, den er erfuhr, legte ihm ernstliche und bedenkliche Fragen vor. Ihre Beseitigung war damals nicht so

---

dieselbe nur dadurch zu erklären vermocht (vgl. Leben Jesu S. 91), dass der Standpunkt dieses Theologen diejenige Tiefe nicht besass, welche die Consequenzen einer Verwerfung des Johannes zu vertragen vermag. Die ausreichende Erklärung wird inzwischen eine einfachere seyn. Bretschneider fand sich durch seine Schrift in eine Isolirung versetzt, deren er nicht gewärtig gewesen ist. Kein Namhafter unter den damaligen Theologen hat ihm Beifall und Anerkennung zu schenken vermocht. Neander, dieser milde Gotttesgelehrte, welcher sich sonst mit heterodoxen Meinungen mit einer fast befremdenden Sanftmuth zu vertragen verstand, entfaltete in seiner Abwehr eine Bitterkeit, die ihm anderweitig ungewohnt gewesen ist. Und Schleiermacher gab die Erklärung ab, diese Angriffe auf den Johannes hätten ihm nicht das Geringste zu schaffen gemacht. Marheineke schwieg. Hase war und blieb sein entschiedener Gegner. Nur Theologen zweifelhaften Ranges wagten eine schüchterne Zustimmung. Es wurde dem Gothaer Theologen klar, dass er einen Streit unternommen habe, der sich damals nicht siegreich hinausführen liess. Er schickte Botschaft und bat um Frieden. Damit ist das Räthsel seiner Retraktation gelöst. Seine Meinung behielt er für sich. Er harrete in der Stille auf Nachfolger. Und seine Hoffnung hat ihn leider nicht getäuscht. Unsererseits hegen wir eine andere Hoffnung. Und sie wird sich erfüllen.

leicht, wie die neueste Theologie sie fertig bringt. Reicht das Vermögen eines wohlmeinenden Lehrers so weit, dass er den Frieden Gottes, der alle Vernunft übersteigt, verleihen kann? Hat er schon dadurch, dass er dringend und beweglich zum rechtschaffenen Wesen ermahnt, das ewige Leben gespendet oder doch die Pforte zum Genuss desselben aufgethan? Ist der „christliche Pflichteifer“, zu welchem er erwecken mag, von so hohem Werthe, dass man denselben zum Range des höchsten Guts erheben darf? Allerdings hat sich Bretschneider nicht bis dahin vorgewagt; aber doch immer weit genug, dass ihm das Kleinod der Kirche, das vierte Evangelium, auf diesem Wege zum Opfer fiel. Eine Strömung hatte ihn erfasst, die schon von dem Calixt anhebend unter dem Regime des Rationalismus zu einer das Ganze beherrschenden Macht gediehen war. Man hatte das Christenthum in eine Sittenlehre umgesetzt.[130]) Es ist das Nikodemusgespräch, das diese Verirrung

---

[130]) Nicht entfernt kann es uns in den Sinn kommen, das tief ernste ethische Interesse sowohl des Herrn wie seiner Apostel zu verkennen. Wir wissen, was Johannes in seinem ersten Briefe bezeugt, wie er das neue und doch alte, das alte und doch neue Gebot des Herrn vertreten hat. „Wir halten seine Gebote und thun was ihm wohlgefällt; wir lieben uns unter einander, gleichwie Er uns diese ἐντολή gegeben hat“. Und nicht minder Paulus und Petrus, nicht minder Jakobus und der Hebräerbrief. Aber es ist dies nicht das ἕν οὗ χρεία ἐστίν. Es vergleicht sich eher der Sorge der Martha. Maria aber hat das gute Theil erwählt; und der Herr hat dafür gesorgt, dass dasselbe ihr verbleiben wird. Es ist Rothe nicht gelungen, noch viel weniger ist es Dorner geglückt, und keiner modernen Theorie wird es jemals gelingen, das Evangelium von Christo zu einer blossen Ethik zu degradiren.

mit seinem Licht beleuchtet hat. Wohl scheint es, dass dasselbe seinen Abschluss mit einer ethischen Rüge genommen hat. Gegen die τὰ φαῦλα πράσσοντες hat ihre Spitze sich gekehrt. Aber nicht in dem Sinne läuft die Unterredung auf diese Rüge hinaus, als wäre der Effekt, den sie in Absicht hat, als wäre die Herstellung der Moralität, ihr wahres, ihr eigentliches, ihr letztes Ziel. Sondern sie räumt hinweg, was dem Herzutritt zum Licht im Wege steht. Τὸ τὰ φαῦλα πράσσειν verlegt den Weg: die Erweckung des Glaubens ist das Ziel. Dieser Glaube frommt zur neuen Geburt, zur Gemeinschaft am Reiche Gottes. Dieser Glaube ist es, der das neu erschlossene Leben in Frische und in Kraft erhält. „Καὶ τὸ τέλος“ so ergänzen wir mit dem Apostel „τὸ τέλος ἡ ζωὴ αἰώνιος“ (Röm. 6, 22. 23). „Wer den Willen Gottes thut“ so schreibt Johannes (I. 2, 17) „der bleibt in Ewigkeit“. Unwidersprechlich ertönt die Enunciation. Kein Mensch wagt einen Widerspruch. Sie lautet freilich allgemein und unbestimmt. Aber nachdem Gott seinen Sohn in die Welt gesendet hat: was andres kann da sein wesentlicher Wille seyn, als welchen der Gesendete selbst dahin gedeutet hat, dass derselbe in dem Glauben an Ihn, den Sohn, den Retter und Erlöser, seine konkrete Gestalt gewonnen hat. Der vierte Evangelist hat seine Schrift mit der Erklärung geschlossen „Solches haben wir geschrieben, damit ihr glaubet, Jesus sey der Christ, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen“. Den gleichen Abschluss nimmt auch sein erster Brief.[131]) Aber auf nichts andres will auch

[131]) Der Text der gewichtigen Johanneischen Stelle 1 Joh. 5, 13 ist allerdings kritisch sehr unsicher. Theile und Gebhard bleiben

der Bruchtheil seines Evangeliums, welchen wir betrachtet haben, das Gespräch Jesu mit dem Nikodemus, hinaus. Rathsam ist die Versenkung in dasselbe für Alle und für Jeden. Gewiesen und geboten aber ist sie für Die, welche durch ephemere theologische Strömungen — wir nennen sie ephemer, denn ἐπὶ τὸ πλεῖον, so hat Paulus es geweissagt, werden sie es nicht treiben — irre am Glauben geworden sind. Ein Nachtbesuch bei Jesu, an der Hand unserer Perikope abgestattet, führt sie vielleicht vom Irrthum ihres Weges zurück. Vielleicht finden sie zu den Füssen des Lehrers über alle Lehrer gesessen dasjenige wieder, was Bengel auf Grund des Paulinischen „ἐκ πίστεως εἰς πίστιν" als die prora et puppis des Heils bezeichnet hat. In diesem Falle werden sie ihres Glaubens leben, im Glauben wirken und selbst selig Diejenigen selig machen, die ihrer Leitung und Pflege befohlen sind.

---

noch bei der längeren Recension „ταῦτα ἔγραφα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ". Dagegen hat sich Tischendorf für die kürzere entschieden „ταῦτα ἔγραφα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ". Aus Gründen treten wir für die längere Lesart ein. Die Genesis ihrer Verkürzung verräth sich von selbst. Wohin man sich aber auch entscheide: unter allen Umständen wird die Note von Bengel im Rechte seyn: „plane in fide esse debemus". Der ganze erste Brief des Johannes, wie mannichfach auch sein Inhalt ist, läuft in der That in den Einen Gedanken aus, dass der Glaube an Jesum den Christ den Sohn Gottes das Eine Nothwendige, das wahrhaft Entscheidende sey.

Druck von J. F. Starcke, Berlin W.

4467-10